

# 二十世纪 中國民俗學經典

## · 民俗理论卷 ·

顾颉刚

圣贤文化与民众文化

邓子琴

礼俗变迁研究

贾 芝

采风掘宝 繁荣社会主义民族新文化

赵景深

民间文学在文学史上的地位

黄惠焜

祭坛就是文坛

周国茂

民俗与行为模式

宋薇笳

训诂学与文献民俗学

钟敬文

民俗文化学发凡

○学术总监/钟敬文 ○主编/施 利

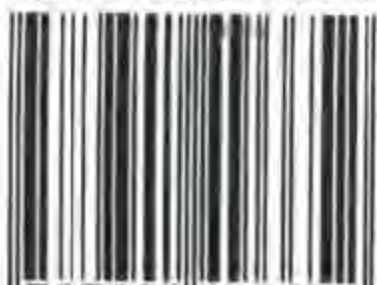
社会科学文献出版社

# 就

在人们喜迎新世纪到来的时候，苑利同志花数年时间编纂的这套《二十世纪中国民俗学经典》就要出版了。这套丛书收录了从1901至2000年这一百年间中国民俗学研究成果中的主要篇目，它的出版，对于人们系统了解20世纪中国民俗学研究的主要成就，重新审视中国民俗学经历的百年历程，都会有相当的裨益。

钟敬文

ISBN 7-80149-665-5



9 787801 496652 >

<http://www.ssdph.com.cn>

ISBN 7-80149-665-5/K · 089

全套共8册 定价：216.00元（每册27.00元）

· 民俗理论卷 ·

# 二十世纪 中國民俗學經典

○学术总监/钟敬文    ○主编/苑利

社会科学文献出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

二十世纪中国民俗学经典·民俗理论卷/苑利主编. —北京:社会科学文献出版社, 2002. 3

ISBN 7-80149-665-5

I. 二… II. 苑… III. 民俗学—词典 IV. K890-61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 095300 号

**二十世纪中国民俗学经典·民俗理论卷**



学术总监: 钟敬文

主 编: 苑 利

责任编辑: 陈振藩 王元佑

责任校对: 闫晓琦

责任印制: 同 非

出版发行: 社会科学文献出版社

(北京建国门内大街 5 号 电话 65139963 邮编 100732)

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销: 新华书店总店北京发行所

排 版: 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷: 北京四季青印刷厂

开 本: 889×1194 毫米 1/32 开

印 张: 13.5

字 数: 325 千字

版 次: 2002 年 3 月第 1 版 2002 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-665-5/K·089

全套共八册 定价: 216.00 元 (每册 27.00 元)

版权所有 翻印必究



学术总监 钟敬文

主 编 苑 利

学术顾问 刘魁立 乌丙安 宋兆麟

陈子艾 陶立璠 董晓萍

萧 兵 汪玢玲 周 星

刘铁梁 赵世瑜 祁庆富

## 写在前面

斗转星移，转瞬间中国民俗学已经走过了近百年的风雨历程。在喜迎 21 世纪的今天，能有一套荟萃 20 世纪中国民俗学百年学术精华的丛书问世，已不仅仅是中国民俗学界的快事，同时也应视为中国学界的一件快事。因为中国民俗学本身就是由诸学科学者共同创建的，更何况经过近百年的发展，作为边缘学科的中国民俗学，已经与许多学科结下了不解之缘而成为整个中国学问的一个重要组成部分了。

通常，人们认为中国民俗学运动始于 1919 年五四运动前后，但实际上，近代的科学意义上的中国民俗学早在 20 世纪初就已经萌芽，当时的一些仁人志士在介绍国外民主思想的同时，也将西方民俗学理论介绍到了我国。新的思想、新的理念打破了人们旧有的思维模式，为人们重新认识自己的周边世界，开启了一个全新的窗口。但是，当时的中国毕竟重压在强权的铁蹄之下，这些胚芽还只能待机破土。

20 世纪初是个地覆天翻的历史时期，就在短短的一二十年之后，民主与科学的思想就已经成为这一时期知识阶层的最强音。就在著名的五四运动爆发前的 1918 年，北京大学成立了近世歌谣征集处，1920 年成立了歌谣研究会，1922 年出版了《歌谣周刊》，有组织、有计划、有纲领、有行动的中国民俗学运动，由此拉开序幕。

1926 年前后，北方革命在北洋军阀的重压下陷入低谷，在

北京大学，轰动一时的民俗学运动也陷于停顿，而这时南方革命势力正在孕育之中。迫于压力，一些追求进步思想的知识分子纷纷南下广东，中国民俗学也开始了它的第二次创业。在中山大学，这些民俗学先驱们不但成立了民俗学会，出版了《民俗周刊》，而且在培养人才、深入田野等方面也做出了一定努力。这就是中国民俗学史上著名的中山大学时期。

1930年前后，钱南扬、钟敬文、江绍原等人先后汇聚杭州，与浙江同仁姜子匡一道，成立了民俗周刊社，出版了《民俗学集镜》、《民间月刊》等民俗学刊物。杭州民俗学运动的兴起，给中国民俗学运动，特别是浙、闽、粤、川等地的民俗学运动带来一定影响，原广州中山大学民俗学会的一些分会，也纷纷并入后来成立的杭州中国民俗学会。这里的民俗学运动一直持续到抗战爆发。

1937年，卢沟桥事变爆发，东北、华北、华东、华中的一些地区逐一成为日寇沦陷区。一些大学和研究机关被迫西迁，进入中国大西南的云贵川地区。科研环境的变化，自然使他们的研究对象由中原汉文化逐步转向西南边陲的少数民族文化。他们中有研究民族学、人类学、社会学的，有研究文学、语言学的，他们从各自不同的角度，对当地少数民族文化，进行了卓有成效的研究，闻一多的《伏羲考》、马长寿的《苗瑶之起源神话》等，都是这一时期的代表。

抗战爆发后，在以延安为中心的陕甘宁边区，出于改造思想、改进学风的需要，毛泽东同志提出了文学艺术民族化的主张，许多作家、艺术家上山下乡，深人民间，作为艺术家创作源泉的民间文学艺术，受到了空前重视。当时虽然也出现过一些理论研究，但主要成绩还是对民间故事、歌谣、说唱及民间小戏的搜集整理。这些处于萌芽状态的民间文学作品的问世，不但丰富了民众的精神生活，激发了群众斗志，同时也为繁荣边区文艺创

作，提供了丰富养分。

1949年中华人民共和国成立，中国民俗学运动也进入了一个全新阶段。解放后的第二年，中国民间文艺家协会宣告成立，此后，一些群众性的民间文化研究组织也相继问世。由于受到前苏联学术体系和陕甘宁边区学术传统的影响，这一时期的民俗学研究，主要集中在民间文学及民间艺术等几个方面，而民俗学的其他领域则被排斥在学术之外。当时成绩最大的是对民间文学（故事、歌谣及少数民族史诗、叙事诗）、民间美术及民间音乐的搜集，这些丰硕成果，充分展示了劳动人民的文化创造。这一时期的学术研究，主要是围绕着民间文艺社会地位、社会功能等问题展开的。这种理论研究的现实精神，一方面成就了民间文学事业，使它受到了前所未有的重视，但另一方面，由于过分强调民间文学政治功能的本身，无形中又削弱了对民间文学多重功能的整体把握。

1966年文化大革命的爆发，使中国民俗学运动蒙受了灭顶之灾。打倒“四人帮”后，中国民俗学才迎来真正的春天。在中国共产党十一届三中全会精神的感召下，1978年中国民间文艺研究会恢复工作，同年，《民间文学》复刊，1981年上海《民间文艺集刊》创刊，1982年《民间文学论坛》创刊，1983年中国民俗学会宣告成立，从此，中国的民俗学运动进入了一个新的历史时期。搜集方面，有200万人参加的全国性民间文学三套集成普查工作取得丰硕成果，少数民族史诗、叙事诗的搜集，也取得了令人瞩目的成绩。研究方面，这一时期的民俗学研究是从总结历史，拨乱反正开始的。随着思想解放浪潮的高涨，人们的学术视野得到大幅拓展，学术焦点也从建国以来的单一的民间文学研究，开始向民俗大文化方向转化，研究对象也从基础理论开始向专题研究发展。随着研究的深入，外国民俗学、人类学现论也被介绍到我国。1995年，民俗学被正式列入国家二级学科，培养

专门人才的硕（博）士点陆续设立，全国已经有相当数量的大学开设了民俗学课程。这一切都预示着作为中国人文学科重要学术生长点的中国民俗学，将有着一个更为辉煌的未来。

纵观中国民俗学发展的百年历史，就会使我们看到，中国民俗学所走过的是一个非常艰难的历程。尽管从总体上说中国民俗学的发展具有明显的持续性特点，但实际上，由于战乱、政治等多方面原因，民俗学研究热点一直处于变化之中，因此，每次起步都往往需要从基础理论做起。

正如上面我们所说的那样，中国的民俗学是从民间文学研究开始的，即使现在，民间文学也仍占有相当比重。对民俗学进行整体关照的意识尽管很早就已出现，但真正形成风气还是在 20 世纪的 80 年代。这一时期文化热的兴起，客观上为民俗学的整体研究铺平了道路。现在想来，中国民俗学之所以能受到社会普遍关注，当与这一时期中国民俗学研究领域的迅速拓展，具有着密不可分的关系。

在中国民俗学发展的近百年中，直接参与到这一领域，并自始至终从事民俗学研究的人并不很多，更多的情况是来自不同学科的跨学科研究。由于学科不同，学术视角不同，人们的研究方法自然也呈现出明显的多元化倾向。如顾颉刚的历史研究，何其芳的文学研究，凌纯声的人类学研究，江绍原的宗教学研究，马学良的语言学研究，等等。此外，不同时期或是针对不同研究对象，人们所采用的研究方法亦有所区别。

与许多 20 世纪初诞生的新学一样，中国民俗学自诞生之日起，便与国外民俗学理论结下了不解之缘。如众所周知的流传学派、社会学派、功能学派、精神分析学派等等，都程度不同地影响过我国。但总的来说，对中国影响最大的当属英国人类学派。除建国之初的前 27 年外，这一理论对中国民俗学的影响几乎从未间断。一方面，它在帮助人们认识民俗理象古老文化内涵的过

程中确实发挥过重要作用，但另一方面，它的存在又确实使人们忽视了对民俗事项现实功能及演变规律的准确把握。

中国典籍丰富，又有考据传统，因此，考据便成了中国民俗学的一大特色。无论哪位学者，也无论他使用过怎样的方法，在他的著作中，几乎都会程度不同地留有考据学的身影，这就是独具特色的中国民俗学。

回首百年，中国民俗学在其发展过程中也确实存在许多问题，其中最大的问题之一，就是田野作业方面的欠缺。田野作业常被视为民俗学者的看家本领，这也是民俗学常被视为“现代学”的原因之一。中国民俗学自发端之初，似乎就很强调田野作业，如中国民俗学发展史上的第一个运动——歌谣学运动，便是从征集歌谣开始的。以后的歌谣研究会、风俗调查会、中山大学民俗学会、杭州中国民俗学会以至今天的中国民俗学会，似乎都十分强调搜集。但事实上我们做的还远远不够。

首先，从数量上看，与文本研究相比，我们的田野作业明显偏少。由于田野作业力度不够，人们只能从事文本方面的研究，而对文本之外的研究几乎很少涉足，其结果，自然直接影响到研究范围的拓展和人们对民俗事项的整体把握。

其次，从质量上看，显然自中国民俗学产生之初，就已经注意到了比较科学的搜集方法，但由于搜集者多半是热心民俗但又缺少学术训练的民间人士，他们所关注的更多的是文本本身，面对相关语境则缺少起码关注，所以在接集质量上便不能不打上许多折扣。

抗战爆发后，我国部分民俗工作者尽管在大西南进行过不少卓有成效的田野作业，但总的来说，田野作业并没有得到它应有的位置。这不但使我们凭空失去了许多宝贵的一手资料，同时也使我们的民俗学研究失去了一个非常重要的学术生长点而只能在文本之中徘徊。



积极吸收外国先进理论与方法，是我国民俗学研究的一个传统。但我们在学习国外理论时，生搬硬套也使我们吃了不少苦头。我以为，吸收国外理论，也应有所分析，有所鉴别。不应像一个光着屁股在海边赶海的孩子，不加区别地捡拾所有，而应从中国的具体国情出发，在吸收国外学术优长的同时，尽量回避其不足。学术的最高境界在于对自身文化的准确把握，而不是对国外理论的刻意模仿。这就要求我们具体问题具体分析，用踏实的调查，深入的分析，去实实在在地解决几个问题。实践是检验真理的惟一标准，这应该成为我们学术研究的永久指南。五四时期革命先驱们对“诗云子曰”派的批评，改革开放之初对“两个凡是”派的批评，对于我们今天的学术研究仍具指导意义。

20 世纪是个充满动荡的世纪，也是个改地换天的世纪。经过百年努力，中国民俗学已经从一门名不见经传的小学，一举成为 20 世纪末中国人文学科中的一个重要的学术生长点。这进步，来自于包括港澳台学者在内的整个中国学界诸同仁的共同努力。

就在人们喜迎新世纪到来的时候，苑利同志花数年时间编纂的这套《二十世纪中国民俗学经典》就要出版了。这套丛书收录了从 1901 至 2000 年这一百年间中国民俗学研究成果中的主要篇目，它的出版，对于人们系统了解 20 世纪中国民俗学研究的主要成就，重新审视中国民俗学经历的百年历程，都会有相当裨益。在丛书出版之际，特撰此文以为志。

钟敬文时年 99 岁

2001 年元月

# 目 录

张亮采	《中国风俗史》序例	1
愈 之	论民间文学	3
顾颉刚	圣贤文化与民众文化	10
容肇祖	风俗改革与民俗研究	15
张 瑜	民俗学的性质、范围和方法	17
林惠祥	怎样研究民俗学	23
	——在本校潮州学会学术演讲会演讲	
邓子琴	礼俗变迁研究	30
郭沫若	我们研究民间文艺的目的	40
	——在中国民间文艺研究会成立 大会上的讲话	
贾 芝	采风掘宝 繁荣社会主义民族新文化	44
	——1958年7月9日全国民间 文学工作者大会报告	

# 目 录

赵景深	民间文学在文学史上的地位	69
马学良	谈少数民族民间文学的翻译问题	87
江应樑	谈民族调查	97
黄惠焜	祭坛就是文坛	111
	——论原始宗教与原始文学的关系	
费孝通	民俗学与社会学	125
白寿彝	民俗学和历史学	133
段宝林	论民间文学的立体性特征	141
陈勤建	民俗学研究评述	155
钟敬文	民俗学与古典文学	166
	——答《文史知识》编辑部同志访问的 谈话记录	
周国茂	民俗与行为模式	178
宋薇笳	训诂学与文献民俗学	189

# 目 录

张紫晨	中国方志民俗学的发生与发展	207
萧 兵	黑马:民间文化学向哲学挑战	216
许嘉璐	礼、俗与语言	239
钟敬文	民俗文化学发凡	249
高丙中	生活世界:民俗学的领域和学科位置	275
曲彦斌	论宗教与民俗语言文化	296
刘魁立	历史比较研究法和历史类型学研究	315
李亦园	民间文学的人类学研究	341
纪兰慰	舞蹈民俗学	358
	——舞蹈学的新兴支学	
郑志明	民俗文学的研究范畴及其展望	371
苑 利等	民俗学基本理论研究论文索引	392
编 者	编后记	416

◎ 张亮采

## 《中国风俗史》序例<sup>①</sup>

---

张亮采，男，江西萍乡人。中国早期民俗史学者。他的代表作有成书于1912年的《中国风俗史》，为中国民俗史研究开了一代先河。

---

风俗乌乎始？始于未有人类以前。盖狃榛社会，蚩蚩动物，已自成为风俗。至有人类，则渐有群，而其群之多数人之性情、嗜好、言语、习惯，常以累月经年，不知不觉，相演相嬗，成为一种之风俗。而人其风俗者，遂不免为所熏染，而难超出其限界之外。记曰：礼从宜，事从俗。谓如是则便，非是则不便也。圣人治天下，立法制礼，必因风俗之所宜，故中国之成文法，不外户役、婚姻、赋役、仓库、市廛、关税、田宅、钱债、犯奸、盗贼等事。而惯习法居其大半。若吉凶之礼，则尝因其情而为之节文。无他，期于便民而已。虽然，风俗出于民情，则不能无所偏。应劭《风俗通·序》曰：“风者，天气有寒暖，地形有险易，水泉有美恶，草木有刚柔也。俗者，含血之类，象之而生。故言语歌讴异声，鼓舞动作殊形，或直或邪，或善或淫也。”《尔雅·释地》曰：“太平之人仁，丹穴之人智，太蒙之人信，空桐之人

---

<sup>①</sup> 张亮采：《中国风俗史·序》节选。

武”。《鲁语》<sup>①</sup>曰：“沃土之民不材，瘠土之民向义”。其不齐也若此。非有以均齐而改良之。则常为社会发达上之大障碍。而欲使风俗之均齐改良，决不能不先考察其异同。而考察风俗之观念以起，观念起而方法生。于是或征之于言语，或征之于文字，或征之于历史地理，或征之于诗歌音乐等。穷年累月，随时随地，以芟集风俗上之故实，然后得其邪正强弱文野之故，而徐施其均齐改良之法。《礼·王制》<sup>②</sup>：“天子巡狩，至于岱宗，觐诸侯，见百年，命太师陈诗，以观民风”；“周秦常以岁八月遣輶轩之使，求异代方言，还奏籍之，藏于秘室”，《诗》三百篇言风俗最详，大半皆輶轩之所采也。盖已视风俗之考察，为政治上必要之端矣。而后世稗官野乘及一切私家著述，亦于此三致意焉。亮采夙有改良风俗之志，未得猝遂，乃以考察为之权舆；又以为欲镜今俗，不可不先述古俗也。自惭荒陋，搜讨频年，东鳞西爪，杂碎弗捐。自开辟至前明，几千年风俗，粗具端末，虽芜杂简陋，不值覆瓿，然正风俗以正人心，或亦保存国粹者之所许也。

宣统二年九月既望萍乡张亮采

识于皖江之寄傲轩

（原载张亮采《中国风俗史》，商务印书馆，1912）

① 《国语·鲁语》：“沃土之民不材，淫也；瘠土之民莫不向义，劳也。”《文渊阁四库全书》本。——本丛书编者注

② 《礼记·王制》：“天子五年一巡守。岁二月东巡守，至于岱宗，柴而望祀山川，觐诸侯，问百年者就见之，命太师陈诗，以观民风。”《十三经注疏》，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注



## 论民间文学

---

胡愈之（1896～1986），男，浙江上虞人。抗战期间在新加坡任《南京商报》总编，解放后历任出版总署署长，《光明日报》总编，文化部副部长，民盟中央副主席及中国文字改革委员会副主任等职。出版有《但丁与歌德》等著作。

---

《妇女杂志》从第七卷第一号里起特辟“民间文学”一栏，征集各地流行的故事、歌谣，预备作为中国民间文学的研究资料。这件事在欧美虽发达已久，在中国却还是创举，现在让我写这一篇，来做一个引子吧。

民间文学的意义，与英文的“Folklore”德文的“Volk-skunde”大略相同，是指流行于民族中间的文学；像那些神话、故事、传说、山歌、船歌、儿歌等等都是。民间文学的作品，有两个特质：第一，创作的人乃是民族全体，不是个人。普通的文学著作，都是从个人创作出来的，每一种著作，都有一个作家。民间文学可是不然，创作的决不是甲，也不是乙，乃是民族的全体。老农所讲的故事，婴儿所唱的乳歌，真实的创作家是谁，恐怕谁也说不出的。有许多故事、歌谣，最初发生的时候，也许是先有一个创意的人，但形式和字句却必经过许多的自然修正，才

能流行民间；因为任凭你是个了不得的天才，个人的作品，断不能使无知的社会永久传诵的。个人的作品，传到妇女儿童的口里，不免逐渐蜕变，到了最后，便会把作品中的作者个性完全消失，所表现的只是民族共通思想和情感了。所以个人创意的作品，待变成了民间文学，中间必经过无数人的修改；换句话说，仍旧是全民族的作品，不是个人的作品了。第二，民间文学是口述的文学（oral literature），不是书本的文学（book literature）。书本的文学是固定的，作品完成之后，便难变易。民间文学可是不然；因为故事、歌谣的流行，全仗口头的传述，所以是流动的，不是固定的。经过几度的传述，往往跟着时代地点而生变易；所以同是一段故事，或一首歌谣，甲地所讲的和乙地不同，几十年前所讲的又和几十年后不同。这也是民间文学的一个特征。所以民间文学和普通文学的不同：一个是个人创作出来的，一个却是民族全体创作出来的；一个是成文的，一个却是口述的不成文的。

我们向来把文学当作少数天才的产物，除个人创作以外，不承认有别的文学，这全然是一种误解。其实民间文学很有研究的价值。先从艺术的本质看来，文学的发生，是由于原始人类的艺术冲动（art-impulse）。表现这一种艺术冲动的，在野蛮人类是跳舞、神话、歌谣等等，在文明人类便是儿童和无知识人民所传述的故事、歌曲等等。这种故事、歌曲，虽然形式是很简陋的，思想是很单纯的，但也一样能够表现自然，抒写感情。而且民间文学更具极大的普遍性。又因为民间文学是口述的文学，是耳的文学，不是目的文学，所以在有韵的民间歌谣中，往往具有很自然的谐律（rhythm）。有许多歌谣当中的音律，决不是文学作家所能推敲出来的。再从心理上看来，民间文学是表现民族思想感情的东西，而且又是表现“人的”思想、“人的”情感的最好的东西。因为个人的文学作品，往往加入技巧的制作，和文字形式

的拘束，所以不能把人的思想感情很确切很直率的表现出来。只有民间文学乃是人们思想感情的自然流露。而且流露出来的是民族共通的思想感情，不是个人的思想感情。所以研究民族生活民族心理的，研究人类学、社会学或比较宗教学的，都不可不拿民间文学做研究的资料。再从教育上看来，民间文学全是原始人类的本能的产物，和儿童性情最合，所以又是最好的儿童文学。但是这一层，周作人先生在北京孔德学校讲演的《儿童的文学》里，已说得很透澈，我现在不多说了。

东西洋各国，在古代早有采集民间文学的人了。距今四千六百年前，埃及人便搜罗了许多神话故事，到如今还保存着。希腊诗人荷马的诗中，包含着许多的民间故事。印度有两种著名的民间故事集，一种叫“Jatakas”，一种叫“Panchatantra”。阿拉伯人的《一千零一夜》（就是《天方夜谭》），想来大家都看过的，里面所搜集的便都是阿拉伯的民间故事。此外，采集民间训话的，要算《伊索寓言》（*Aesop's Fables*）是代表著作。至于我国，《诗经》便是一部最古最大的民歌集；孔子便是一个研究民间文学的大家。《诗经》里所收的列国歌谣，不但是最自然最纯朴的初民的文学，而且又是研究古代民族生活民族心理的绝好资料。此外，《山海经》可以代表中国最古的神话集，《古诗十九首》大概也是民族的作品，不是个人的作品。从此以后，民间文学的研究，便很寂寞了。

到了近世，欧美学者知道民间文学有重要的价值，便起首用科学方法研究民间文学。后来研究的人渐多，这种事业，差不多已成了一种专门科学，在英文便叫“Folklore”——这个字不容易译成中文，现在只好译作“民情学”，但这是很牵强的。民情学中所研究的事项，分为三种：第一是民间的信仰和风俗（像婚丧俗例和一切的迷信禁忌等）；第二是民间文学；第三是民间艺术。所以民间文学是民情学的一部分，而且是最重要的部分。西

洋人用科学方法研究民情，是从十九世纪初年开始的。民情学的先锋，是德国人葛林谟氏（Grimm）兄弟；他们合著了一部《儿童及家庭故事》（*Kinder-und-Hausmärchen*，1812～1815），又合著了一部《德意志神话》（*Deutsche Mythologie*，1835），把民间故事忠实的写出来，丝毫不加点染，给它一个真面目，这是从他们起首的。后来研究民情学的人便一日多似一日；关于民间风俗、民间文艺的出版物，和各种民间故事集、神话集、童话集、民歌集，也一日多似一日。因为民情学的研究资料，须用了许多人向各地分头采集，不是一二个人能够做成，所以各国又创立了许多团体，专门干这采访民俗、采集民间文学的事业。最早的是英国民情学会，一八七八年在伦敦成立，以后美国、法国、德国、瑞士、德国、奥国相继创立，德奥两国更为发达。现在把各国研究民情学的著名学会列在后边：

#### 英 国

民情学会（Folklore Society）

民歌协会（Folksong Society）

江湖习尚协会（Gipsy-lore-Society）

#### 美 国

亚美利加民情学会（American Folklore Society）

#### 法 国

民间传说研究会（Societe des Traditions Populaires）

#### 德 国

民情研究会（Verein für Volkskunde）

哈什民情研究会（Hessische Vereinigung für Volkskunde）

#### 奥 国

奥大利民情学会（Verein für österreichische Volkskunde）

#### 瑞 士

瑞士民情学会（Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde）

### 意大利

民间传说研究会(Societa per lo studio delle tradizioni popolari)

此外，各国还有许多研究人类学的学会，对于民情学，也多少有所贡献。至于这几种团体里所出版的会报、杂志和书册，更是不计其数。

中国民族在世界上占特殊的位置，所以中国的民间风俗、民间文艺，当然是极有研究的价值。可是中国的故事、歌谣，却从来没有人采集过；虽有几个外国人的著作，但是其中所收的，也不过是断片的材料罢了。现在要建立我国国民文学，研究我国国民性，自然应该把各地的民间文学，大规模的采集下来，用科学方法整理一番才好呢。但是我国地大人多，交通又最不便，各省的民风各个不同，所以要下手研究，恐怕没有像别国的容易。除非我国也设起许多民情学会、民间文学研究会来，许多人合力做去才好啊！

研究民间文学应该分两个阶段：最先把各地的民间故事、民间传说、民间歌谣采集下来，编成民间故事集、歌谣集等；随后把这种资料，用归纳的分类的方法，编成总合的著作。总合的著作，要算佛赖瑞博士(Dr. J. G. Frazer)的《金枝集》(*Golden Bough*)、哈德兰(E. S. Hartland)的 *Legend of Perseus* 最为著名。但现在研究我国民间文学，还没有现成的研究资料，所以应该从采集人手。采集民间文学有几桩事情应该注意：(1) 下手时候应该先研究语言学(philology)和各地的方言；因为不懂得语言和方言，对于民间文学的真趣，往往不容易领会。(2) 用文字表现民间的作品很不容易，因为文字是固定的、板滞的，语言却是流动的；最好是用简单的辞句，把作品老老实实的表现出来，切不可加人主观的辞句和艺术的制作，像丹麦安徒生(Christian Anderson)那种文体最为合适。(3) 采集的时候，应当留心辨别，到底所采的故事或歌谣，是不是真正的民间作品；

因为有许多故事或民歌，也许是好的文人造作出来的，而且造作得未久，还没有变成民族的文学，所以不应该采集进去。(4) 民间作品的价值，在于永久和普遍；流行的年代最久而且流行的地方最广的，才是纯粹的民间文学；采集的时候最应该注意。

分类是最难的事情；现在且把西洋民情学的分类法来参考一下。民情学的研究资料分为三大类（依英国 N.W.Thomas 说）：第一是信仰和礼制，其中又分二种：(1) 迷信的信仰和迷信的习惯；(2) 因袭的礼制。各种的迷信禁忌属于前者，婚丧俗礼、迎神赛会等制属于后者。第二是讲谭和歌谣。第三是艺术，其中又分音乐和戏剧二种。但第一与第三都和民间文学无关，所以不必多说。

第二类——民情学上最重要的部分——里所包含的完全是民间文学，其中又分为三种：(1) 故事，(2) 歌曲，(3) 片断的材料。现在再把细目分列如下：

(1) 故事：

- (A) 演义 (sagas) 即俗传的史事；
- (B) 童话 (märchen of nursery tales)；
- (C) 寓言 (fables)；
- (D) 趣话 (drolls)、喻言 (apologues) 等；
- (E) 神话 (myths)；
- (F) 地方传说 (place legends)。

(2) 有韵的歌谣和小曲。

(3) 片断的材料，例如乳歌 (nursery rhymes)、谜 (riddles)、俗谚 (proverbs)、绰号 (nicknames)、地名歌 (place rhymes) 等。

以上的分类自然不能说十分完全，但是民间文学的普通种类，大多包括在内了。其中歌谣和小曲一类最为复杂，形式和格调种类极多。我们现在既没有完善的分类法，那么便依据了这种



分类从事采集，也未始不可以。

这一篇不过想说明研究民间文学的必要；至于我国的民间文学，应该如何采集，如何研究，现在不及讲得详细。最后我所盼望的，是大家应该有研究民间文学的趣味，把采集民间文学的事情，用着全力干去。这虽是一桩小事情，可决不是几个人所干得下的啊！

（原载《妇女杂志》第7卷第1号，1921年1月）

## 圣贤文化与民众文化<sup>①</sup>

---

顾颉刚（1893—1980），男，江苏苏州人。著名史学家、民俗学家。中国民俗学运动的重要发起者和组织者。曾任中国社会科学院历史研究所研究员、中国民间文艺研究会副主席。一生著作颇丰，民俗学方面的代表作有《史林杂识》、《古史辨》、《孟姜女故事的转变》等。

---

我今天所以演讲这个题目——圣贤文化与民众文化——是因我研究历史感着痛苦的缘故。我们现在研究历史，最没法措置的是记载的偏畸。譬如《史记》这部书，在中国历史界的地位总是很重要的了，但这书中所标举的本纪、世家、列传等，都是关于贵族方面的材料——本纪记帝王，世家记诸侯，列传记士大夫——要找到一般民众生活文化的材料，很不容易。《史记》尚是比较能留心民众的，它肯记及货殖与游侠，其他的史书便连这一点也没有了。就是记载地方情形的志书——省志，县志等——所标举的门类，如选举、仕宦、列女，第宅、坟墓之类，又何尝不是为贵族作记载，为贵族的家谱作汇合的记载呢！

---

① 1928年3月20日在岭南大学学术研究会演讲，由钟敬文记录。

贵族的护身符是圣贤文化。什么是圣贤文化？我们把它分析一下，大约可分为三项：

一，圣道；二，王功；三，经典。这三种东西，在民众方面可说是没有多大关系的。但在一般圣贤文化的崇拜者看来，却是神圣不可侵犯的天经地义。所谓圣道，就是所谓从羲农传到尧舜。从尧舜传到禹汤。从禹汤传到文武，从文武传到孔子，更从孔子传到孟子，传到周程张朱的道统。所谓王功，就是尧舜的禅让，汤武的征诛。所谓经典，就是诗、书、礼、乐、易、春秋六种书。

这是什么？就是主义。主义是跟着时势变的。各时代有各时代的时势，所以各时代有各时代的道。因此，孟子的道已非孔子的道（孟子专言王道，孔子推重霸主，孟子专志圣人，孔子好言君子），孔子的道如何可以算是羲、农、尧、舜、禹、汤、文、武的道呢（假定羲农们真有其人，汤武们真有其道）？所以“天不变，道亦不变”，不过是一句夸诞的梦话！至于禅让制度，明白是战国时的“士”想出来的道德与阶位合一的制度，希望道德最好的成为阶位最高的，使得平民有做帝王的资格，而天下国家永得平治。汤伐夏，武王伐商，这原是一出后代历史所惯演的争地夺国的把戏，没有什么特别可以歌颂的地方，不过他们既有意把圣道拍合到帝王身上，所以把它粉饰得惊人的漂亮罢了。说到六经，那更是没有什么神圣的意思。我们只要看古代的知识阶级，便可知道这些经典的由来。古代的知识阶级并没有崇高的地位，他们只是一班贵族的寄生虫。贵族要祭祀行礼，于是有祝宗。贵族要听音乐，于是有师工。贵族要占卜，要书写分牒，于是为巫史（古代巫与史并无严密的界限）。有了这一班人，就有了六经：诗与乐由师工来，书与春秋由史来，礼由祝宗来，易由巫来。这些书和孔子有什么关系！它们所以会，得和孔子发生关系，只为孔子以后的儒者把几部书当做他们的课本（说也可怜，

那时可读的书实在只有这几种)，因为重视它，便把它和先师的圣道（这圣道当然也是后儒的理想）胶合为一物，于是六经就都成了孔子的创作了！

由此看来，圣贤文化的中心，并不是真的羲、农、尧、舜、禹、汤、文、武，也不是真的孔子，只是秦汉以来的儒家积累而成的几件假史实的圣道王功，假的圣人的经典！

平心而论，圣贤们所想象的世界并非不好，只是不适合于人性，不能实行。试举数例。如汉代行了举孝廉的制度，那时民间就有一句谚语，说道，“举孝廉，父别居”，这不是很滑稽的事吗？又如《儒林外史》所记王举人迫着女儿殉节去求旌表的故事，更可以做圣贤文化的失败的铁证。在礼教之下，不知残害了多少人的生命。更如尧舜的禅让，在书本上看真是好到不能再好的地步，但后世实行的只有王莽及六朝时代的许多伪禅让而已，“伪道学”何以成为一句通行的谚语？

民众的数目比圣贤多出了多少，民众的工作比圣贤复杂了多少，民众的行动比圣贤真诚了多少，然而他们在历史上是没有地位的。他们虽是努力创造了些活文化，但久已压没在深潭暗室之中，有什么人肯理会它呢，——理了它不是要倒却自己的士大夫的架子吗！直到现在，中华民国成立，阶级制度可以根本推翻了，我们才得公然起来把它表彰。我们研究历史的人，受着时势的激荡，建立明白的意志：要打破以贵族为中心的历史，打破以圣贤文化为固定的生活方式的历史，而要揭发全民族的历史。

但我们并不愿呼“打倒圣贤文化，改用民众文化”的口号，因为民众文化虽是近于天真，但也有许多很粗劣许多不适于新时代的，我们并不要拥戴了谁去打倒谁，我们要喊的口号只是：研究旧文化，创造新文化。

所谓旧文化，圣贤文化是一端，民众文化也是一端。以前对于圣贤文化，只许崇拜，不许批评，我们理在偏要把它当作一个

研究的对象。以前对于民众文化，只取“目笑有之”的态度，我们现在偏要向它平视，把它和圣贤文化平等研究。可是，研究圣贤文化时，材料是很丰富的，中国古来的载籍差不多十之八九是属于这一方面的；说到民众文化方面的材料，那真是缺乏极了，我们要研究它，向哪个学术机关去索取材料呢？别人既不能帮助我们，所以非我们自己去下手收集不可。以前我们在北京大学，曾开手做过这种运动，设立了一个风俗调查会和一个歌谣研究会。后来因经济及种种关系，没有干出很好的成绩。现在中山大学有民俗学会的组织，就是立意在继续北京大学同人所要做而未成功的工作。我们现在所要调查收集的材料，约可分为三方面：

(1) 风俗方面（如衣服、食物、建筑、婚嫁、丧葬、时令的礼节……）

(2) 宗教方面（如神道、庙宇、巫祝、星相、香会、赛会……）

(3) 文艺方面（如戏剧、歌曲、歌谣、谜语、故事、谚语、谐语……）

这种材料，随处皆是，并且无论谁都是知道一点，只要肯去收集，就会有相当的成绩表见。我希望各学校都立一个同样的学会，一同致力于此种工作。我更希望贵校——岭南大学——早日成立这种学会，与我们中山大学提携并进，因为我们两校是广东全省最高的学府，容易造成空气。我们能搜集文化的材料，才能批评文化的价值；能批评文化的价值，才能创造出新文化的方式。

八年前的五四运动，大家称为新文化运动。但这是只有几个教员学生（就是以前的士大夫阶级）做工作，这运动是浮面。到现在，新文化运动并未成功，而呼声则早已沉寂了。我们的使命，就在继续声呼，在圣贤文化之外解放出民众文化，从民众文化的解放，使得民众觉悟到自身的地位，发生享受文化的要求，

把以前不自觉的创造的文化更经一番自觉的修改与进展，向着新生活的目标而猛进。能够这样，将来新文化运动就由全民众自己起来运动，自然蔚成极大的势力，而有彻底成功的一天了。

1928年3月

（原载《民俗周刊》第5期，1928年4月7日）



## 风俗改革与民俗研究

---

容肇祖 (1897~1994), 男, 广东东莞人。著名哲学史家、民俗学家。中国社会科学院哲学研究所研究员, 中国民俗学会副理事长。中国民俗学运动的重要组织者, 曾任《民俗周刊》主编。民俗学方面的代表作有《迷信与传说》、《德庆龙母传说的演变》等。

---

风俗改革, 目的是在废除恶劣的习俗; 民俗研究, 目的是在探讨习俗的起源及其关系。两者所站的立场是不同的。最明显的分别, 可以说: 风俗改革, 是根据平衡的眼光, 以求废除或建设某种的风俗; 而民俗研究, 则根据客观的事实, 以求得到民俗的因果的关系; 至于共同所必采的手段, 则彼此俱以确实的调查为第一步功夫。在风俗改革家, 以确实的调查为其评价的基础时: 民俗学者亦以确实的调查为发见因果关系的根据。风俗改革家, 可以用其科学的知识, 比较风俗之善良或恶劣以求实际上的兴废; 民俗学者则要求把所研究的成为一种科学, 而不问其实际上的效果为何。换言之, 风俗改革为实际的, 民俗研究为理论的。

我们从上的比较, 可以明白风俗改革的意义及其作用。自然, 民俗的研究是可以帮助风俗的改革, 民俗学之能成为一种科

学，可以容易的使风俗的改革，由物质上及心理上的了解而为之彻底的改造，至于民俗学，可由风俗的改革，以认识民俗的性质及其进化的途径。然而我们此际假如能将风俗改革的目的认清，尽可以省去烦费的误解，而促成善良风俗的建设。

现在在广州地方上，拿风俗实地调查的材料作根据而下手研究的，已有国立中山大学的民俗学会，本会则本实地调查，以作实际的改革的提倡，虽性质不同，而实际上可以互相帮助。关于地方风俗上的实地调查，是我们所亟须举行的，望大家切实地予以帮助，至实际上如何改革，如何措施，尤望大家发表意见，群策群力，共谋建设纯粹无疵的善良的风俗。假如民俗学者能以研究的心得见示，使改革风俗易于收效，尤所欢迎。

先总理曾说过，行易知难，愿大家本着这个原则努力干去吧！

（原载风俗改革委员会编《风俗改革丛书》，1930）

## 民俗学的性质、范围和方法

### 一 民俗学的性质

民俗学 (Folklore) 这个名词，是英人汤摩斯 (W.J. Thoms) 在一八四六年发明的，当时就引起许多学者的注意，所以不久就遍传于欧陆了。

民俗学之所以发见，其原因不外乎时代的产物。因为当时英国产业革命，传布欧陆，工商业的发达和大都市的膨胀，就引起都市生活和乡村生活的冲突；殖民地的开拓和版图的扩充，也引起统治者与开拓者间的齟齬。人民因为感情上、道德上、信仰上、习俗上的不同，而冲突齟齬、竞争、抗斗就变为当然的结果。一般人，尤其是身握政权者就感觉到：如要融解都市和乡村间的矛盾，与同化殖民地上人的信仰习俗，就不得不事先理解所谓乡人、土人、蛮人的思想；从他们的风俗传说中，去发见他们的心理作用，然后利用或统御他们这种的心理作用，去求政治上的和平和社会上的安宁。因是之故，研究民俗学却是一门极其需要的学问了。

在未解释民俗是什么之前，我们要先认识到底民俗是在何种情况之下产生出来的，换句话说民俗产生于何等社会或团体。这种社会或团体，我们就谓之民俗团体或民俗社会 (folk group

or folk society)。每一个民俗团体，都有它一个共同的特有的文化。这种文化和别文化隔离，自成一个文化的系统。在这个民俗团体里面的人员，一切感情、思想、动作，没有不受这种文化的染色、熏陶和支配。他们常常自满他们所特有的制度，又常常自夸他们所特有的文物。他们的文化，假如受着外人的压迫或是讥笑的时候，他们莫不彼此同心合力，团结起来去抵御或抗衡他们共同的敌人。这种文化团体构成的条件，大概不外乎地理环境、职业、国性、语言、阶级等的不同。好比我们中国的农村，常常因为地理上的孤立，和外间隔离，自成一个自足自给的生活系统，近来因为交通上稍稍发达，所以农村孤立现象将渐渐变化了。

我们既已认识民俗团体之后，我们应当知道民俗是什么？每一个民俗团体，都有它的特殊的民俗，这民俗就是人民的幻想(fantastic)，也是人民的感情表现。在一个农村里面，人民日夜相处，非常熟识他们的言语，动作大同小异，他们的习惯风俗没有差别，他们的故事传说也是一样的，甚至日常生活、睡眠、餐饭、劳作、游戏等，亦莫不相同。凡此等类，都是民俗团体所特有的感情的团结；他们的对于外来的人，就含有怀疑、猜忌、冷眼、讽刺等等的思想和态度。总概的说一句，一个民俗团体所以能够表现一个整体的民俗，有三种不同的条件：第一，民俗是一个民俗团体的感情的表现，因为有了这种感情功用的维持，所以民俗才能久存不失。第二，民俗是一个民俗团体的幻想，有了这种幻想，所以每一团体才有它的特殊传说的历史和文物。第三，民俗是人人口授、代代相传的东西，是团体集合的行为，是任何个人不能够杜撰造作的。

综上所述，民俗学却是一门历史的科学，我们谓其为历史，因为它考究和贡献人类以往的事迹；我们谓其为科学，因为它不是一种凭空想出的学问，却是根据事实，搜集实际材料，然后才分析比较和归纳，成一系统的学问。

## 二 民俗学的范围

民俗学的范围，是个至今还在争执而未行决定的问题。有的人主张民俗学应当包括研究初民社会与农村社会，然另外一派人以初民社会自有另外一种初民心理，其构造文化方式不同，研究民俗应包括物质文化，英美派的民俗学家却反对这种主张，所以意见分歧，莫衷一是。至于并行论者（parallelism）的主张，划分人类历史为三个阶段，用三种科学去研究，这就是文化人类学研究古代社会，民俗学研究农村社会，社会学研究近代社会。不幸中段民俗学的研究，成绩最坏，所以范围也最不易规定。

民俗学自成一种科学，实有两方面密切联络的学问：那就是文学（literature）和文化人类学（cultural anthropology）。民俗学自身就可称为一种粗浅的文学，不过不是任何个人造作的，这点前面已经说过。文学常能反映时代的精神，因此，帮助民俗学不少；然而民俗学考究出来的题材也可帮助文学，使其易于了解各代文学家的作品。马勒提（Mraett）尝分人类学为体质和文化两类。文化人类学之下，又分为二类：第一类研究物质生活的，有工艺学（technology）和史前考古学（prehistoric archaeology）两门；第二类就是语言学（linguistics）和社会人类学（social anthropology）。在此社会人类学之下的枢纽处，应加人一门极其重要的学问，这就是民俗学。由是推之，民俗学和文化人类学的关系密切，可以想见。

这么一来，我们研究民俗学，就有了相当的范围。至于它所包括的内容，我们也只得放大眼光，尽量采纳一切有关系的材料。总而言之，民俗学的题材，包括初民社会和所谓文化社会所保存的一切传统的信仰、风俗、习惯、故事、传说、歌谣、谚语、谜语等，更琐细述之，包括初民社会和文化社会所保存的有

生界、无生界、人类世界、人性及人工事物、灵界、人间和灵界的关系、祭祀、法术、财产、生产、牧畜、农耕、战争、和平、幼年、成年等事事物物的传统的信仰、行为、传说、故事、神话、歌谣、谜语及儿歌、童谣等等皆是。民俗学研究的原始，大多只关心于欧洲农民的传统文化。到民俗学会成立（1876年）后，学者们彼此切磋合作，而研究的范围就扩大了。范围虽是扩充，而研究的内容并不含糊，而且各部材料渐渐加多，界限划分明晰。譬如神话（myth）、传说（legend）和故事（folktale）三者的分别，很是明显，它们都各有一定的领域。故事是叙述奇异和快乐的事物；传说含有历史性质，描写个人经验中的实际事实；神话都是人们对于自然、生命和人事的迷惑而所发生的想象。马兰诺斯基氏（Malinowski）在他所著《初民心理的神话》（*Myth in primitive psychology*）一书内，曾划分故事、传说和神话三类，有条不紊。氏（编者按：指马兰诺斯基）曾亲入初民社会实地工作数年，所得材料足以明证他所创立的学说。

### 三 民俗学的方法

民俗学研究的发展，而其方法也跟着进步；这点欧美学者，各有贡献。今就各派不同的态度和研究方法，简约的叙述如下。

第一，派字源学者（ethnoleogy），把一切印度欧罗巴（Indo-Europe）人种所有的奇异故事，归源于阿利安族所传统下来的神话。这阿利安族相传在历史以前，住居于中央亚细亚，并且说是印度、波斯、希腊、拉丁、条顿、斯拉夫等人种之所自出者。阿利安神话以太阳崇拜（sun-worship）为中心，所以一切神话传说，好像最初都是根据于太阳崇拜而发生出来的。这种传说的扩布是因为人类迁徙各方面所传播的。他们用比较方法和语言为追踪历史上接触的标准。他们的结论虽是很有不能根据事实的

毛病，然而在方法上的贡献，却是一桩不可遮掩的事实。格林姆兄弟（Grimm brothers）就是这派的积极拥护者。

第二，人类学派（anthropological school）起源于泰莱（Tylor）的《初民文化》（*Primitive Culture*）一书，里面所搜集的材料，都是现在散处各方的初民社会的奇异事迹和信仰。人类学者受着泰莱方法的勉励，就各方探讨，搜集材料。他们的结论就是说，因为人群的心理相似（psychic unity），所以产生的文化亦相似，他们进而规定进化的阶段（evolutionary stages），以为每一民族的进程，必按部就班从这一阶段到那一阶段。后来文化独立起源（independent origin）的学说，也是根据相似心理所以产生类似文化的假设。这派在研究民俗的方法上的贡献却是不可磨灭，不说它的缺点则在于轻视文化在历史上的接触和传播。

第三，自然神话学者（nature mythologist）以自然现象为解释人事的根据。自然是为初民最密切关系的环境，以自然为神话的起源，却是丝毫不勉强的事。神话先从自然现象中孵化而来，次从生活、命运和身心的情况面产生，最后也从社会和历史的背景如何而发见。学者们有以单独的自然现象，诸如日、月、星、辰等的自然动作，应用于解释人类生活，学说纷纭，莫衷一是，我们也因限于篇幅，不再赘述了。

第四，播化论者（diffusionist）<sup>①</sup>，诸如白芬（Benfey）、柯斯哭金（Cosguin）二氏研究的结果，把一切的故事传说，起源于印度，而各地传说莫不皆从印度传播而来的。这些播化论的先进作家已立下历史方法的根基，到后来播化论占势力，学者们放弃心理的解释，以为相似文化完全根据于历史上的接触，文化必先源于一二中心点，然后渐渐传播演布的。这派在民俗学的方法上的贡献尤其新奇特色。

① 传播论者的英文是“diffusionist”。——本丛书编者注

最后，美国的民族学家（American ethnologist）努力研究民俗的结果，就以为文化类似，有时不能以心理或历史的原因为解释的时候，就应该用文化辐合的原理（principle of convergence）为解释的根据。这是文化相同的结果，由于不同的原因或方法。好比燃火之在初民社会，钻木可取之，以石相击，亦可取之。取火方法不同，而火燃的结果则一。文化辐合之外，又应加一个“有限制可能性”之原理（principle of limited possibilities）然后才容易去解决问题。假如取火的方法有限，那么两个文化团体，或能单独的发现相同的方法；然而方法如是愈复杂的话，这两个团体单独发现相同之点的机会则愈少无疑。我们分析到底，假如文化类似点，播化或心理诸原理都不能解释，那末，就不得不归于文化辐合说了。

（原载北平《晨报副刊》，1934年6月6日）



◎ 林惠祥

## 怎样研究民俗学

——在本校潮州学会学术演讲会演讲

---

林惠祥（1901～1958），男，福建晋江人。著名人类学家、考古学家、民俗学家。生前曾任厦门大学教授兼历史系主任、人类博物馆馆长等职。代表作有《民俗学》、《神话论》、《文化人类学》等。

---

- 一 民俗学的意义与功能
- 二 民俗学的对象与性质
- 三 民俗学的内容与分类
- 四 民俗学的研究方法

### 一 民俗学的意义与功能

一提起“民俗学”，许多人都以为就是“民族学”。其实两者的性质是各不相同的：后者是专在研究野蛮民族的生活形态；而前者却是专在研究文明民族中无学问阶层的传袭与行为。

民俗的科学研究始自 19 世纪之初，但民俗的采集记载在很远以前便有了。阿拉伯的《天方夜谭》，欧洲的《伊索寓言》，中国的《诗经》以及历朝的史书中的民间习惯和信仰、私人的杂著

笔记等类，都是民俗学研究之前驱。

近代最先应用科学方法以研究民俗者该算是格林兄弟（Grimms）尝著《德意志神话学》（*Deutsche Mythologic*, 1835）等书，其后民俗学发达了，先后成立两大派：

（1）语言学派——应用语言学方法说明古代传说，以穆勒（Max Muller）等为代表。

（2）人类学派——应用人类学方法说明古代传说，以泰勒尔（E.B.Tylor）等为代表。

及至现在，民俗学的著作大体可归纳为两大类：

（1）综合研究的论著。

（2）民俗的真确记录。

“民俗”，英文原字为“Folklore”，意为“民众智识”（The learning of the people）。Folklore 这名词又用以兼指研究民俗的科学，所以译为“民俗学”。这名词很为适当，许多国都采用它。但近来中国有人以为欠妥，应另改为“谣俗学”，他们以为民俗学的材料多采自歌谣，为要着重歌谣的缘故，所以主张应改为“谣俗学”；又有人主张竟称之为“民学”便够，但我们站在客观地位替上列两派分析起来：前者固定失之太狭且字面亦嫌生疏；而后者却又失之太泛，易起误解，故我们仍是主张沿用“民俗学”为当。

说到这儿，我们要问：为什么要研究民俗学，换句话说：研究民俗学究竟有什么效用呢？

我们的答复是：因为民俗学的材料是无学问阶层心灵唯一的财产。民俗学之科学的研究，便是要用现代科学的方法，将这些无学问阶层心灵的财产（传袭的事象）加以正确的观察及归纳的推论。从这种研究当中，除帮助纯粹学问上的功能如对民族学、历史学、社会学、心理学各种研究的促进外，其他如对于实际应用的功能，尤为暴力的政治强迫手段所望尘莫及，因为欲移风易

俗，必对该对象能够正确的了解，这种正确的了解的方法，就是民俗学所能尽的任务所能贡献的功能了。

## 二 民俗学的对象与性质

民俗学的研究对象只限于古代传袭下来的风俗习惯，新发生的事象不能把它纳入研究的范围。所以在性质方面：第一个民俗学的性质是：由古代传袭下来的；其次是：整个的、社会的，具普遍性的；再其次是：心理的、精神的（例如民俗学家所注意的不是犁的形状，面是用犁耕田的仪式；不是渔具的制造，而是渔夫捞鱼时所遵行的禁忌；不是桥梁屋宇的艺术，而是建筑时所行的祭献等事……）。

## 三 民俗学的内容与分类

中外各家对民俗学内容分类各不相同，且各有优劣之处，现在我们将比较最为完备的，归纳为三大类来讲：

甲、存于头脑中的信仰——非科学的信仰，即传袭的迷信

- (1) 对天地，植物，动物
- (2) 人类及人工物
- (3) 灵魂及冥世
- (4) 神及妖怪
- (5) 预兆及占卜
- (6) 魔术
- (7) 疾病及医药……等的迷信

乙、表现于外在的行为——即风俗习惯

- (1) 社会的及政治的制度
- (2) 个人生活的仪式（诞生、满月、周岁、成丁、结

婚、死亡……礼节)

(3) 年节

(4) 竞赛及游戏

丙、口传的或文字的

(1) 故事 (stories)

(2) 神话 (myths)

(3) 传说 (legends)

(4) 歌谣 (songs)

(5) 谚语及谜语 (proverbs and riddles)

#### 四 民俗学的研究方法

民俗学的研究法大体上可分为两大部分：(甲)研究之前；(乙)实施研究。

甲、研究之前

(1) 基础学识——要研究民俗学，事前对民俗学的基础学问如社会学、历史学、民族学、社会心理学、考古学……应有相当的认识。

(2) 确定范围——着手研究之先，对他人已经研究过的著作，最好调查一遍，如所预定研究的范围他人已先有过研究的，那就不必再去重复，应另从他方面努力去，好在民俗学的范围极广，材料极多，要是这样才能臻于“分道扬镳”之旨，而共同协力把民俗学推向光明的坦途去！

(3) 搜集材料——“巧妇难作无米之炊，”没有材料不消说是无从着手研究的，所以如何搜集材料是一个严重的问题，民俗学家的搜集民俗该同古董学之采集古董一样，越多越好。只要材料无误，不必一定要加以任何意见。搜集材料的组织可分为大规模的团体调查与个人研究等，它的步骤有四：

a. 将所有既经记载的材料搜集起来。

b. 尚未记载只是口头上传说的（或亲眼看见的）把它依照讲述者原来的语气（勿加修饰及改换）用文字记录而系统化起来（最好先备“问题格”以便按题发问）。询问的要件：

〔1〕询问时应视人而定问题，或由问题以择人（因各样的人有各样的惯习。一般说来以老太婆的材料最为真确丰富，老太婆的口头传说有民俗学材料的宝库之称。所以搜集民俗材料时对一般老太婆更应格外注意，如获异宝然）。

〔2〕询问时应遵守该地风俗礼法，对被问者的信仰与意见宜口头上表示敬意。被问者如还未明调查者来意便不可当他面前记录，恐讲述时不敢实说。

〔3〕询问时最好静听，不要多说。

c. 不只是以无条件地地砌材料为满足，还应施用科学上实验的方法，辨别所得材料真确之价值（例如于讲述者谈锋已尽，乃一一提出“结果怎样”、“为什么是这样”、“在什么时候发生”、“发生在什么地方”……等问题，或隔数日之后再将同样问询问原讲述者一回，看看有无差异，或是另问他人以同样的题目，看所得材料有无错误，以昭慎重）。

d. 真确的材料辨别之后当然要把它好好收藏起来，确有价值的材料因过大过重或珍贵的无法将其贮藏的，那只好利用照相的方法（特别是活动电影照相机）；如其要保留怪异的声音的真确性，那就非备有一架收音机不可。

材料既经有把握，那么进一步就要下研究的工夫了。

## 乙、实施研究

### （1）比较的研究法

a. 将所搜得的材料与同类的别民族相比较，或不同类的别民族相比较；前者如将英民俗与法、德等民俗相比较，后者如将中国民俗与西洋民俗比较。

b. 将所搜得的材料与现存原始民族中所通行的类似的民俗相比较，因为文明民族的民众间所流行的风俗与原始民族的风俗同点很多，例如“丧服”，文明民族是穿它来表示他们对已死的亲属的孝思，可是在野蛮民族虽然在他们亲属死亡之后亦同样有穿起类似“丧服”一类的东西，但从探询间得悉他们的用意无非藉化装的方法来躲避鬼物的作祟，以为人类死亡之后必有鬼物作祟，所以必要以奇形怪状的服饰吓鬼物使它不敢近身，并不同文明民族表示“孝”的一回事。又如“雷神”，我国民俗以为“雷神”是尖嘴且有两只翅膀的神物。但我们要考“雷神”究竟何以有一个尖嘴和两只翅膀，它的来源出处是怎样呢？在现时国内所有的范围几乎成为“不可考”了！一线的希望只有从别民族类似的民俗拿来比较，以求出它们间共通之点，以作为推测的考证，恰巧现时美洲印第安人有所谓“雷鸟”者，他们解释雷鸟的状态与我国的雷神近似，他们认为天将雨时，空中有隆隆之声，此种怪声即为雷鸟所发作，并加说明少年的雷鸟其声洪而壮，老年的雷鸟其声柔而弱……由于这近似之点我们得以推测中国的雷神之有尖嘴及翔翼，也许与印第安民族所谓“雷鸟”者有共通的原因，即因雷是发自空中，而空中的动物只有鸟类，故以雷神为鸟，因为是鸟的缘故，所以具有一个尖嘴和两只翔翼。……其余照此类推。

## （2）历史的研究法

民俗学是历史的材料，采用历史的研究法是毫无疑义的，它要从民俗发生时代去研究，同时对于各种发生的地带及有关系的人物亦应有真确的探究有如考证学的方法一样，才能正确地把握该民俗的真谛，例如海之有“海龙王”，井之有“井龙王”，但史书上并无明文记载。如果要考究采用“龙王”名字的渊源，即就只能应用考古学的方法，从其他各方面的书籍传说去搜寻。据古书的记载，上古时代的水神并不是叫做“龙”，及至唐代，佛教极盛，而佛经中常有以“龙”为水中神物之表示，所以这点得以

推测“龙王”这神话也许是由唐时沿用下来的。

### (3) 心理学的研究法

前面民俗学的功能一章说过了，如果要根本改良风俗铲除迷信，假借政治上的力量强迫终究是不彻底的，必须先用民俗学的方法考察民俗的真相，然后再用社会心理学的方法分析迷信的根源，这样方能使人心里明白而跑向科学的途径去，心理学家陈大齐先生著有一本叫做《心理与迷信》的书，在这方面发挥极详尽，可以参考。

### (4) 语言学的研究法

古代荷马的《伊里亚特》与《奥德赛》二书，内容极为深奥神秘，人咸莫明其义，到了古代各国的文学语言研究清楚，才能用来解释它，原来其中即神名火名亦都含有重大的历史意义，观此不难看出语言与民俗的关系了。

上列四种方法都是民俗学的基本方法。最好能够同时混用，不得已各择其一活用亦无不可，民俗学是一种容易研究亦不易研究的学问，它的成功基础就建筑在每个研究者的热诚与耐心！

因时间的关系，仅能简略地说，详细请参阅拙著《民俗学》，因为这儿所讲的多从里面摘录下来的。

以上笔记是上期林教授应潮州学会学术演讲会的讲稿，记者因责任的关系早就将它整理起来，及后送与林教授校正，奈因林教授忙，所以直至现在才能与读者相见，歉仄的话是用不着多讲。在这儿，谨以至诚向林教授致文化的敬礼，聊表一夕指导之谢忱！

——记者附志

(原载《厦大周刊》第15卷第30期，1936年6月22日)

◎ 邓子琴

## 礼俗变迁研究<sup>①</sup>

---

邓子琴（1902～1984），男，云南永善人。曾任西南师范大学历史系教授。著有《礼俗学纲要》、《中国风俗史》等民俗学著作。

---

礼俗为社会流行之一种仪式，自具许多客观条件。因此，必随时变动，而不十分而定。昔者孔子谓殷因于夏，周因于殷，所损益可知。既有损益，则礼之有变动，审矣。惟详述此事，将在礼制史，或风俗史中。此处仅提纲领，借以明了礼俗一般之性质耳。兹复析论变迁之原因与结果，原因析为三项，结果析为二项，分别说明于后面。

（1）礼俗变迁之原因 凡一现象之变迁，必有其原因。惟其原因繁复，殆难一一明其然也。故可举者，必为其中最主要分子。兹处析论礼俗变迁原因为三。

①**民族混合** 各种民族，各有其各种风尚习俗。若一混合杂处，必相影响，而变化出矣。兹举婚礼为例。A. 婚礼对象中国古代叔嫂不通问，欲其别也。叔嫂无服，欲其远也。匈奴兄死妻嫂，恐种姓之失。此两种习惯，固绝不相侔。然今中国边疆汉族

---

① 本文为《中国礼俗学纲要》第八章《礼俗变迁》，转载时标题做了改动。



兄死娶嫂，已恬不足怪。此为受匈奴影响，固极显明之事实也。（或谓象以舜死，而谓使治朕栖，岂中国古无此俗。曰，象狂悖之人，犹之春秋齐襄楚平诸人，事出特殊，不足为难。唐太宗之纳弟妇，亦染鲜卑之俗耳。近治社会史者，以象欲妻二嫂，证明群婚制，殆亦不然。另有辨）惟有一事，尚不足以变坏中国故俗者，即异族如匈奴鲜卑，父死均妻其后母（如高澄之尚蠕蠕公主，隋炀帝之纳宣华夫人，均鲜卑遗风，唐高宗之纳武氏，亦其类也。在中国旧例言之，父子聚麀，比子禽兽矣）。与中国礼教所谓继母如母之旨大悖。为礼俗上绝对不容许者耳（唐律亦禁嫂叔婚，特人君例外耳），此以对象言者也。B. 婚礼仪式。中国婚礼，婚前有纳采，问名，等六礼。正婚有同牢，合卺，诸礼。婚后有妇见舅姑，及舅姑饗妇诸礼。正大庄严，情文俱备。其后因鲜卑风气所染，而有催妆（见段成式《酉阳杂俎》）、障车（见《唐会要》）诸俗。五代宋初，有合髻，坐鞍等俗（见《东京梦华录》、《归田录》书仪等书）。殆沙陀遗风耶。又唐代婚礼习俗，即盛许多禁忌（见段成式书），辽代婚礼，女人门有跨鞍等俗。元曲桃花女即盛衍此种故事，今各地婚俗，犹多如此也（此与近时民俗学上所述欧美各种民族婚俗相同多分）。此以仪式言者也。除此以外，男女关系地位等，亦有受民族混合影响者，如唐代武则天步趋灵太后，纳用男妾，形之奏牍，而不讳。（见《旧唐书·张昌宗传》）其重女抑宗，居然可见。故丧服改制（太宗时已有变更，然武后时尤重要），拜礼减轻（女子拜而不跪，自后皆然）。推其根源，亦由异族。虽不无旧时民俗之一二因子（如闹房戏妇，东汉晋初即有之，后之障车，当亦有关系也），然而推波助澜，端由异俗而来。此其为礼俗变迁之最大原因，又何疑乎。

②异化输入 异种文化输入，亦可使礼俗变化。其在中国历史上，惟佛教入华影响为著。按佛教主要为宗教，故其影响，尤

于丧祭礼可见（因佛教关系而输入之艺术文学医方等亦有之，但不著），兹以思想而论，中国古代思想，以为宇宙是一大生命，人物动植，皆由大生命而分显之个体生命。此个体生命，如有转变，则还复其本（大生命）。因此无罪恶观念，亦无轮回思想（但虽如此，而因果之理仍不废容当详于异处）。故在祭礼，为精诚之感应。在丧礼，为肃穆之哀思。然自印度思想输入，则祭多祈求，而丧则大藉助缘矣。A. 超荐。古代葬后，有虞祭。虞祭者，送形而往，迎精而返，日中而祭于殡宫以安之。此君子反古复始，不忘其所生之意也，此伦理家言也。天堂地狱，刀山剑树，牛鬼蛇神之伦，赏善罪恶，升沉异位，要借外而不可思议之力以转变之。此小人有所惩憾而改过迁善者也。此宗教家言也。古之丧礼，士三虞卒哭，期而小祥。六朝后，则七七百期，为治丧之节（七七始见《北史》及《北齐书·孙灵晖传》。百期不必出于释氏，参徐乾学《读礼通考》）。见于政和礼及司马书仪者，已为后世通行之典则。考七七来历，则由佛典《大毗婆沙》及《瑜伽论》谓中阴七日转生（中阴即等于吾人所谓灵魂，佛典中详述中阴状况，其特点即七日必为生有。极于七七，无有不生者矣）。因此僧道讽经诵咒，必以七日为度，即因此故也。B. 火葬。火葬佛教徒遍为之，中国译音，谓之“荼毗”。揆厥因由，或缘印土气候暑热，不宜留尸。或佛教徒重其身骨（所谓舍利），以为修养功候之证。必须火化，始得露见也。然而中国葬藏之义，在使骨肉归于土，岂可畀彼炎火，化为灰烬乎。试观北魏盛火葬，北宋民间，尤多有此俗。此吾人得之于僧侣最显著者也。《墨子·节葬篇》曰：“秦之西有义渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上谓之‘登通’”。据此而言，火葬者，殆西方之通习也欤（顾亭林《日知录》，以北宋不禁火葬为不仁，甚至推论元代杨琏真伽之发掘南宋君臣陵墓，为其应报，盖此事违戾中国习俗为最大也）。以上两项，皆言其巨者。至如拜跪仪式（今拜反手据地，

应出佛教)，及用具之转变（胡床习用后，则坐之姿势必变而为结跏。又笏变为如意，非古备忘忽意），尤难悉数。昔程子入佛寺见其秩序肃穆，以为三代礼乐在是。按佛教僧伽，全系团体生活，故其戒律亦以注重团体事件为多（如波罗夷之类），惟唐宋以来，中国寺庙，通行百丈禅林清规，其制度多系中土习惯，而加以融会变化者。古代成均遗制不存，宜乎禅林之独擅佳声矣（按唐末五代之乱，惟寺院能保存古代文化，当时每一寺院僧众有至千数百人者，大抵超轶之士，均集其中。其犹欧洲中古寺院矣）。凡若此者，均可谓异化输入之影响也。

③**社会变更** 凡社会制度变更，则礼俗必相随而变，此其为事至明者也。兹举例言之。A. 因孳生人口，早婚而废冠礼。按古代男子二十而冠，有冠礼。三十而娶，有婚礼。虽相距不必定十年，而总有数年距隔，故其礼可行。春秋战国之际，诸国互相战争，以人多兵强为胜，故奖励早婚。如越王勾践，男子十七不娶有罪，是也（见《国语·越语》）。因此，以时而论，婚礼几乎在行冠礼之前。必致冠礼亦行提早。遂致两礼，合并举行（如今民间旧婚礼，正婚之前一日，有簪帽礼是也）。或遂废冠礼（隋唐以后即如此）。此因国家改制，影响社会早婚而变更礼俗之一例也。B. 因宗法崩溃，而祭礼立尸之事不行。中国古代祭礼须立尸，尸者，主也。即以幼意（以孙辈无父者为之），衣所祭者衣冠，摄其威仪，行以酬酢。有祝者送迎以将之。朱子谓所以深远而尽其诚，固与北魏所谓魂人之类，迥不相同者也。考之《毛诗》鳧翯，丝衣，则除祖先外，四方、百物、天地、社稷、山川、七祀、星辰、皆有尸。则凡祭均有尸矣。夫为祖先立尸，本属骨肉之亲，赤子纯一，又先祖之遗体，其感通尽诚之应，理或无爽。推而广之，天地山川，即非伦类矣。故尸之必废，殆无疑问。考战国之末，立尸事已不行（孟子有弟为尸则谁敬，是其时尚有尸也。按《礼记·祭义》谓“祭之日，入室。僂然必有见乎

其位。周旋出户，肃然必有闻乎其容声。出户而听，忼然必有闻乎其叹息之声”。据此全属虚拟之词，此时已殆不用尸矣）。推原其故，与宗法有关。考宗法制度，一人有大宗一，小宗四（大宗百世不迁，故只有一。小宗五世则迁，故有高祖宗，曾祖宗，祖宗，祢宗，凡四小宗）。因遗产均分（此亦大概起于战国末），而宗法归宗资宗之道不存（《丧服传》有余归之宗，不足资之宗）。于是祭不于宗子之家，而各于其舍矣。夫选尸标准，须被祭者之孙，又须父死者，又须是幼童（女，女尸则以子妇为之，今略不论，盖女尸多阙故）。能作此选者，必是多伯叔，多兄弟，而后可能。换言之，必至少祖祢小宗而后可。今既宗法溃弛，人自为祭，则难于立尸，尸自废矣。此由社会制度改变而使礼俗变更之一例也。至若其他变更，如古者阙略人情（如相见礼之还贄，聘礼之返玉等），均与社会生产有关，言之滋繁，姑从省略。

除上述三者外，有各种因素混并而难以析言之者，则如男女关系是也。古者男女之缔结较疏，而后世较严。今试以事证之。《大戴礼》记有七出之说（《大戴礼·本命篇》有七出，一不顺父母，二无子，三淫，四妒，五有恶疾，六多言，七窃盗。复有三不去，一，有所取无所归，二，与更三年丧，三，前贫贱，后富贵。除此外另有五不娶之说，一，逆家子，二，乱家子，三，世有刑人，四，世有恶疾，五，丧妇长子云云，并附于此，以供参考）。后世载之法律（如《唐律》）。虽不必尽行，而出母出妻，古籍中数见不鲜（孔氏有三世出妻之说，参《礼记·檀弓》）。而夫死改嫁，尤属寻常。故礼有继父之说，丧服传谓夫死，妻稚、子幼、于无大功之亲，与之适人云云。据此则夫死有子且可适人，则如无子而适人，礼所不禁也。按春秋多同母异父兄弟（见《左传》），而汉代后宫贵戚，再嫁生子，亲如手足，不以为嫌也（如汉武帝之母王太后，卫皇后之母姊等是）。洎乎六代，北方鲜卑入主，婚娶之风，更为自由（如北魏括山东寡妇数千配军之

类)。故隋代遂稍有禁令。《北史·李谔传》，隋文帝览李谔奏，令五品以上妻妾，不得再醮。《刘炫传》：隋文帝时，以风俗陵迟，妇人无节，于是立格，九品妻无得再醮。然隋代立禁，限于官品。一般士人与平民，固未尝限之也。事实上，隋唐以来，并无能防禁，以至于五代北宋，犹是如此。考《唐书·公主传》，唐代公主三十余人，而再嫁三嫁者，至二十八人之多。五代将相大臣，娶寡妇者，至众。周太祖郭威四娶皆寡妇，不之病也。宋人笃于恩义，父死母嫁，其后子成立而迎养其母者，甚众（最知名之范仲淹外，如《刘湜传》：湜少贱，母更嫁营卒，既登第，具袍笏趋卒舍迎母，里人观叹）。死且为服（《王博文传》：始博文幼失父，其母张氏，改适韩氏。及博文在朝，谓于无绝母礼，请得以恩封之。母死，又谓古之为父后者，不为出母服，以废宗庙之祭也。今死者皆祭，无害于行服。乃请解官持服。《郭稹传》：初稹幼孤，母边更嫁王氏。既而母亡，稹解官服丧。知礼院宋郊言丧服，稹服为过，诏下有司博议，用冯元等奏，听解官申心丧）。其亦过厚，而可以励薄俗者欤。至于南宋以后，夫死守节不嫁者，在社会上又较昔为多。此为两宋诸儒，振起名教所致，断无可疑者。余尝考女子守节之原因，凡有数种。第一，理学家之推崇人性。女子以节义为重。其理想上有高尚寄托（即好名一念。亦逾恒情），不以世俗享乐为贵也。第二，宗教家之提倡信仰，别有美妙世界，及庄严慈煦之天神，可以归心致命，拯此泥涂污垢也（守节念佛者至多，即以此故）。第三，社会比较平均，女子可以生产为活，经济较能独立，自信不弱于男子也。又士气时代（余旧作《中国风俗史》，分中国风俗为三个时代，北宋以后为士气中心时代，详该书中，兹不详），人人以名节自显，不分男女故也。更有愈变而愈甚者，女子受聘而婿死，本未成立夫妇关系，更无夫之亲属关系。故婚礼翌日始见舅姑。而三月庙见。未庙见而死，则归葬于宗，示未成妇。归熙甫、汪容甫、郑

子尹诸人，犹辨之甚晰。然而清代聘妻守节者，史不绝书（《清史稿》载列甚多），按自思想上论之，主守节者，文家言也。主改嫁者，质家言也。其价值，难于轩輊。惟中国因嗣续观念过重之故，注视女子而轻恕男子，殊为不平均耳。要而论之，中国男女关系，因民族混合而关系益泛（中国附近边疆民族，男女结合，均较自由）。因异化输入，而关系较严（此应指历史上之佛教而言，佛教提倡人高尚信仰，又刺激中国思想之觉醒而有理学，于是名教兴而节操显矣）。因社会制度变更，则或泛或严（如经济独立则可守节，亦可自由择偶）。但男女关系之剧变，以今时为最甚。此由于异化之输入，而摇动固有之社会制度。无形中，又有民族习惯之混杂。数种原因，此刻均起最大作用，故其变为烈。历史上多种制度，均将改观，此不过其中之一端耳。

（2）礼俗变迁之结果 今次于变迁之原因，再论其结果。结果本繁复，兹约为三项论之。

①由专而泛 结果有由专属而趋于普泛者，以祭礼为例，古代祭礼，本于功德厚薄，地位大小，而各有等夷。如天子祭天地，诸侯祭境内山川。群小祀亦有多少不同。祭祖先天子自七庙以至于士庶人祭祢，祭于寝。均各有限制。至于后代祭祀，不分等夷，普遍祭天地祖先（清代以来，民间祭天地君亲师，此或本于荀子礼有三本之说，但其始于何时，不可知。据陈宏谋五种遗规已有论及者，则康熙时已有之矣）。夫专精则感格深挚，诚应可期。亦既有等夷，居养相及，浹洽不难。普泛则精神不属，虽理可贯通，而势不相接。此种变化，当自宗法崩弛后，又经宋明儒者之倡言入性道德，故始有此转化耳。

②由整而分 古代典礼，自开始以至完毕，自经过许多时间。其全部动作，均系礼之部分。如婚礼自纳采以至殯妇氏人送者，丧礼自初死至于祥禫，中间有至数年者。后世行礼，大概结集其中之一部分，而其他从略。或直不以之为礼。举例言之，如

乡饮酒礼古代宾主间，洗爵酌酒等，皆在礼之过程中。后世则代以仆役，或执事者。而行礼只注重紧凑重要之一部分矣。此种变化，在衣冠中亦可见。古代冠，服，章，采，黻，舄，均足表见人身分地位，故衣冠整个流通总合，以表现人。至如明代之补服，集中一部分以见官品，又大不同。大抵后世之礼，均是此种趋势（如徽章勋章之类）。今之所谓典礼，亦礼堂中之一幕动作而已。虽有缩短凝集之作用，以礼须纳整个生活之意义言之，抑又过于弛放矣。

③由文而质 由文而质，据上章所述，即由敬而爱之理也。由中国礼俗变迁言之，女子礼文之改变，即其显例。丧服父在而母死，为齐衰期，父死母卒，则齐衰三年。唐代通改为齐衰三年（明初通改为斩衰），一也。外亲服缌，唐代舅服等均有增加，二也。古代女子侠拜，唐天后后，则拜而不跪。则其礼仪且较简于男子，三也。此种变更，与中国传统思想不相侔（中国古代礼制重同姓而略外亲，本有其特殊理由，甚至如《丧服传》所言文野程度，亦由此觐知）。故旧时学人（如顾亭林辈），颇加非难。夫中国旧礼，过于趋文。则由文变质，亦自然趋势耳。昔者孔子谓文胜质则史。荀子言文情代胜。是知文胜之弊，古代即然。兹举一事证之。同姓不婚之说，在优生学上，具有极大意义（按中国人口孽多之故，略说有三。一，嗣重续，二，重男系，三，同姓不婚，是也。同姓不婚，据《白虎通义》：“不娶同姓者，重人伦，防淫佚，耻与禽兽同也。”今文家以妻妾皆不可娶同姓，左氏则以非小君则不讥，许慎则以同姓指五属之内，然《礼记·大传》则谓百世不通）。但战国以来，所谓姓实与氏混合，本始同与不同，颇难分辨。现在所谓姓同，实乃多是氏同，而姓不必同也。举例言之，据郑樵《通志·氏族略》：姓秦者有三。秦国之后，以秦为氏则姓嬴，出于鲁邑者，则姓姬。出于楚国者，则姓芊。此同氏而不同姓者也。如秦之氏族，徐，炎，莒，黄，江

等，凡十四氏，均姓嬴。此同姓而不同氏者也。按百世不通之说，三秦可通婚，而十四姓（今氏姓均称姓矣）不可通婚。今如谓同姓秦者（即上所说三秦），可通婚。而谓徐、江、黄等不能通婚，则人必非笑（谱牒已乱，后世无法详考，王莽尝限姚、陈、王等五姓不许通婚矣，然唐律所限亦仅表面文字耳）。何也，今时人所注重者，表面姓字耳。岂非文胜之弊哉。虽然，今时代既远，虽同氏如三国之秦，不行婚媾，固无害。而今时以为异姓者，如江、黄、徐等氏之本同一姓，其分氏已久，血缘关系，几可谓无。其为婚媾，亦无大妨。（就氏姓混淆后，而定同姓不婚礼制，如唐律同姓为婚者，各徒二年，现行民法第九百八十三条，旁系血亲在亲等之外得结婚，均各有其理由与价值）惟吾人今日重视同姓（如唐律缌麻以上为婚以奸论），面于亲属中中表（中表即内外，姑之子为外兄弟，舅之子为内兄弟）婚媾，则视为当然。此又由文变质之故也。夫就优生学观点论之，中表婚姻，其为害与五属中为婚相等。故现行法律直系亲属，无殊男女关系，不得结婚，于此事，亦悬厉禁。考《白虎通义》谓外属小功以下，亦不得娶。按丧服缌麻三月章注，谓舅之子为内兄弟，姑之子为外兄弟，未及姊妹，理亦应摄姊妹。则据《白虎通义》之说，中表不得结婚明矣（孔广森《公羊通义》，引古律禁姑之子舅之子相为婚媾）。《通典》引《袁准正论》，中外之亲，近于同姓。同姓且犹不可，而况中外之亲。以史而论元魏宇文之君，犹严此禁。独宋人谓此偏方之禁（《容斋随笔》有此说）。其亦昧于大理矣。尝考后世防闲同姓，而疏于外亲。朱陈潘杨，世为婚媾。隆恩暱之姻亲，忘优生之大忌者，比比也。《明史》一百三十七卷《朱善传》，善上书论婚姻律请弛民间姑舅两姨子女不得为婚律。则此防大开，在于明初。夫文胜之弊，即成空洞形式。乃一面文胜，一而即质胜。事理相乘，有如是者，何足怪哉。

据上所言礼俗之变迁，吾人是否可得一种教训，以为后日秉



要持权之根据。曰，弛张质文之变，均自然之趋势，不可勉强。故一张一弛，一质一文，相循环然，未有纪极也。中国今日由文而质，仅其开端。后此百数十年中，恐将质胜文而野矣。如何调剂文质，使得均平，有彬彬之风。则今日所应有之事也。

（原载邓子琴著《中国礼俗学纲要》，中国文化社印行，1947）

◎ 郭沫若

## 我们研究民间文艺的目的

——在中国民间文艺研究会成立大会上的讲话

---

郭沫若（1892～1978），男，四川乐山人。著名作家、诗人、戏剧家、历史学家、古文字学家。曾任中国科学院院长，人大常委会副委员长。著作颇丰，代表作有《中国古代社会研究》、《甲骨文字研究》等。

---

各位同志：

今天民间文艺研究会成立，主席周扬同志要我来讲几句话。我感到非常惶恐：第一、这些日来我好像是青蛙跳上了乾坎，专心搞科学行政的工作，把文艺从脑子里赶了出去，叫我今天来谈文艺，实在有些生疏；第二、说实话我过去是看不起民间文艺的，认为民间文艺是低级的、庸俗的。直到一九四三年读了毛主席在延安文艺座谈会的讲话，这才启了蒙，了解到对群众文学、群众艺术采取轻视的态度是错误的。在这以后渐渐重视和宝贵民间文艺。可是直到现在还没有做过深入的研究，更没有写过什么东西，不像在座的钟敬文先生是民间文艺的研究家，老舍先生是民间文艺的作家，我什么也不是，也说不出什么。

民间文艺包括范围很广，文学之外还有各种艺术。如果要我

全面地来发表意见，是不可能的事。但如果回想一下中国文学的历史，就可以发现中国文学遗产中最基本、最生动、最丰富的就是民间文艺或是经过加工的民间文艺的作品。

最古的诗集是《诗经》，其中包括《国风》、大小雅、三颂（周、鲁、商）。《国风》是当时（春秋末，战国初）的民歌民谣，大雅小雅主要是周代的宫廷文学，周颂是周朝祭神的颂歌，鲁颂是鲁国祭祀的赞美诗，商颂是宋襄公时代的祭祀之歌，也是贵族文学。所以一部《诗经》，只有《国风》是来自民间的，雅、颂都是贵族文学、宫廷文学。但是比较起来，《国风》的价值远超过雅、颂。也就是说民间文学的价值远超过贵族化的宗庙文学、宫廷文学。

再说到众所周知的《楚辞》。屈原写《离骚》是采取了民间的文艺形式而又发展了的。其他有些也是民间文艺作品，经过宋玉、景差等人加工的。这证明了经过正当地加工的民间文学是最有价值的，是有最长的生命的。

两汉引以自傲的赋，实际上是一种像两扇大门一样死板的，比明清的八股还要没有价值的东西。两汉遗留给我们的最有价值的是乐府，而乐府正是从民间来的诗歌。它们所达到的艺术水准，现在的诗人还达不到。

六朝盛行骈文，但是这些东西在今天已没有价值。有价值的是民间的，尤其是在南朝流行的《子夜歌》、《读曲歌》等。这些作品都是非常佳妙的，非常动人的。

再往下跳跃一大步吧，可以看到奇峰突起的元朝戏剧。在中国文学史上是个突然的高潮。现存的元曲数量很多，大都是很有价值的。元朝的统治者是个外来民族，还不知道利用文学艺术作为统治人民的工具。一般文人巴结不上，只得下求，创作以人民为对象的作品，使民间文艺开放了奇花异彩，至今仍具有很大吸引力。明清小说如《水浒》、《西游记》、《三国演义》等，都是承

袭了民间的传统如变文、评话等创作出来的中国文学史上的伟大成就。

《国风》、《楚辞》、乐府、六朝的民歌、元曲、明清的小说，这些才是中国文学真正的正统。以前认为是正统的那些，事实上有许多是走入了斜道的，在今日已经毫无价值的东西。

今天，经过了毛主席的启示，我们应当彻底改正以前鄙视民间文艺的错误观点。民间文艺是无尽的宝藏。从事文艺工作的人应当特别重视它，并且加以研究。

我们今天成立民间文艺研究会，就是要对中国古代和现代的民间文艺进行深入的研究。我们研究的目的，我想到的有五点。

(1) 保存珍贵的文学遗产并加以传播。中国幅员广大，各地有各地方的色彩，收集散在各地的民间文艺再加以保存和传播，是十分必要的。我很喜欢《国风》这个“风”字，这“风”用得真是不能再恰当了。民歌就是一阵风，不知道它的作者是谁，忽然就像一阵风地刮了起来，又忽然像一阵风地静止了，消失了。我们现在就要组织一批捕风的人，把正在刮着的风捕来保存，加以研究和传播。在中国五千年的历史，捕风的工作是做得很不够的，像《诗经》这样的搜集就不多。因此有许多风自生自灭，没有留下一点踪迹。今天我们不能重蹈覆辙，不能再让它自生自灭了。

(2) 学习民间文艺的优点。我们搜集了民间文艺，并不是纯粹为了当做艺术品来欣赏，甚至奉为偶像，而是要去寻找它的优点来学习。在诗歌，要学习它表现人民情感的手法语法，学习它的韵律、音节。同时，还可以借民间的东西来改造自己。民间艺术的立场是人民，对象是人民，态度是为人民服务。凡是爱人民的即爱护之，反对人民的即反对之。我们的作家应当从民间文艺中学习改正自己创作的立场和态度。

(3) 从民间文艺里接受民间的批评与自我批评。文艺不仅是

现实生活的反映，而且是现实生活的评价与批判。民间文艺中，或明显的、或隐晦的包含着对当时社会，尤其是政治的批评。所以今天我们研究民间文艺不单着眼在它的文学价值，还要注意其中所包含的群众的政治意见。今天我们大家都要有自我批评，更要收集群众意见。在民间文艺中就提供了不少材料。民间文艺是一面镜子，照出政治的面貌来。这个道理，并不是今天才发现的，古人也早已有此见解。据说古代统治者派遣采诗官，采集诗歌在朝廷演奏，借以明了民间疾苦。这种事是否的确有，不能确定，但至少有人有过这种想法。在音乐方面，古人也知道“审乐而知政”，从民间音乐的愉悦或抑愤中考察政治的清明或暴虐。我们不好单把民间文艺当作一种艺术来欣赏，一种文学形式来学习，还必须借民间的镜子来照照自己。

(4) 民间文艺给历史家提供了最正确的社会史料。过去的读书人只读一部二十四史，只读一些官家或准官家的史料。但我们知道民间文艺才是研究历史的最真实、最可贵的第一把手的材料。因此要站在研究社会发展史、研究历史的立场来加以好好利用。

(5) 发展民间文艺。我们不仅要收集、保存、研究和学习民间文艺，而且要给以改进和加工，使之发展成新民主主义的新文艺。在中国历史上长久流传的文学艺术，如《离骚》、元曲、小说等，都是利用民间文艺加工的。这对我们是个很好的启示。今天研究民间文艺最终目的是要将民间文艺加工、提高、发展，以创造新民族形式的新民主主义的文艺。

一九五〇年

(载《民间文艺集刊》第一册，1950)

◎ 贾 芝

## 采风掘宝 繁荣社会主义民族新文化

——1958年7月9日全国民间文学  
工作者大会报告

---

贾芝（1913～ ），男，山西襄汾人。民间文艺学家，中国当代民间文艺学运动的重要组织者。曾任中国社会科学院少数民族文学研究所所长，中国民间文艺研究会副主席。代表作有《播谷集》等。

---

各位代表：

在正式作报告以前，我们先来听听这样一首新民歌：

自从有了总路线，社员干劲冲破天，  
乘东风，坐火箭，腾空驾云飞在前。  
移山填海擒蛟龙，擒龙斩虎力无穷。  
天有路，地有门，呼风唤雨全在人。

（陕西长安韦曲社田成仁）

这首民歌非常生动地概括了目前中国人民所处的国内外的新形势和在工农业生产大跃进中红旗招展、信心十足的磅礴热情。

## 一 新形势、新局面和当前的问题

现在世界的形势是：东风压倒西风，苏联有三个卫星上了天；在国内，我们基本上已经完成了社会主义革命，并且进入技术革命和文化革命的新时期，工业和农业并举，共产主义精神普遍高涨，在鼓足干劲、力争上游、多快好省地建设社会主义的总路线下，全民欢腾跃进。跃进的盛况，首先辉煌灿烂地反映在群众自己创作的大跃进的歌谣里面。

群众创作空前繁荣，特别是新民歌大大鼓舞了群众的革命干劲和劳动热情，这是历史上从来没有过的。随着生产力的解放和思想大解放，劳动人民强烈地要求自我歌唱，要用诗歌的形式来表达自己的征服自然、建设美好生活的英雄气概，歌唱新人新事。大跃进的歌谣在文学艺术中好像奇峰突起，金光闪闪，反映了我国社会主义建设的新面貌，而且成为引导人们朝着共产主义的康庄大道奋发前进的高亢的号角。

我们还是再听几首新民歌吧！要说明新民歌的好处，最好还是由新民歌本身来说明：

中国人民了不得，高山敢挑河敢挪，  
乘风破浪大跃进，一条巨龙赶英国。

(广 西)

千条龙，万条龙，首尾衔接上高峰，  
张口喷出江海水，漫山遍野响淙淙，  
天千也要吃饱饭，乾坤掌在人手中。

(四 川)

这就是中国人民以集体的威力移山倒海，大建设、大跃进的一幅壮丽图景。

亮不过星星蓝不过天，香不过园里的牡丹，  
伟大不过的是人民，把河水引上了荒山。

(甘 肃)

这是人民对自己的力量所唱的衷心的赞歌。

铁镢头，二斤半，一下挖到水晶殿。  
龙王见了就打颤，就作揖，就许愿，  
缴水缴水我照办。

(陕 西)

连神仙也得折服，只好认输缴水。

劈开悬崖凿开山，东西山上架飞泉，  
流水哗哗空中走，好似仙女弹丝弦。

(湖北安陆张道宏)

这是多么优美动听的歌，正如仙女在弹丝弦一样。

过去，劳动人民在旧民歌里多半是申述痛苦，表示反抗；现在是歌唱新生活，“言”建设社会主义的“大志”；过去劳动人民只能把希望寄托在民间故事传说里面，现在是浪漫主义气概与现实生活相结合，所以产生了像大跃进歌谣这样一些富于革命浪漫主义精神的脍炙人口的诗歌。这样的诗歌在全国各地方、各民族正大量地涌现。安徽肥东一个县从年初到现在就创作了 51 万首，湖北红安县村村有诗，人人歌唱，采风中得出的结论是“搞不



清”全县究竟产生了多少民歌；上海工人在横扫五气、突破指标，比先进、比发明、比创造中，诗歌大字报贴满了车间；战士们是一手执笔，一手执枪；福建前线一个师在创作万首民歌、向党的生日献礼的号召下，8天内创作了18000多首战士诗；内蒙呼和浩特一个市的奋斗口号是：三年到五年内生产50万吨钢，搜集50万首民歌，钢与诗并举。这样的例子，各省都有，举不胜举。在群众创作大发展和社会主义歌唱运动中，千千万万人都参加了这一次广泛开展的群众性的文艺创作活动，许多地方现在都已经变成了诗乡、诗县和歌海。这些新歌谣，就是在我们的时代产生的汹涌澎湃、色彩缤纷的社会主义的新国风。

由于毛主席的倡议，大规模地搜集民歌，目前已经轰轰烈烈地展开了，成了全党全民的事情。这也是一件破天荒的大事。四月十四日人民日报发表了社论。郭沫若理事长也发表了“答民间文学编辑部问”的谈话。最近在党的八大第二次会议上，周扬同志作了“全党动手，搜集民歌”的发言，毛主席在讲话中又再次提到全面搜集民歌的问题。从四月初起，各省、市、自治区党委，相继发出了搜集民歌的紧急通知。截至现在为止，在短短的几个月内很多省、市、自治区都已经出版了不计其数的民歌选集、资料、歌谣刊物和小册子。有的农业合作社、工厂也都出版了自己的跃进诗歌。采诗本来是中国古有的宝贵传统，但这一次声势的浩大，规模的广阔，目的和从前的不同，远非古代的“采诗之官”所能够想象。一向受鄙视的民间文学，今天正大步地迈进文学艺术的“大雅之堂”。全党全民采风的创举，在很短时间内已经做出了惊人的结果，还将取得更大的成果。

人人歌唱，人人采风，在我们面前突然出现了一个诗歌的时代，这是只有在中国共产党和毛主席的英明领导下才能出现的奇迹之一。民间文学在中国出现了从来没有过的新局面。

在这种形势下，民间文学工作怎样跟上去？

我们的大会是一个跃进会，也是一个促进会。这次开会的目的，就是要在新的形势面前明确民间文学工作的道路和方针、任务，从全国采风到全面发掘中国各民族的民间文学宝藏，要制订一个全面规划，也要讨论一些方法和措施的问题。面要做到这些，首先必须对于民间文学的价值、作用、范围，对中国民间文学蕴藏的丰富性，有足够的认识和估计。

民间文学是劳动人民的文艺创作，在目前就是工农兵群众的创作。中国是一个统一的多民族的国家，地广人众，历史悠久，过去一穷二白，但是各民族的民间文学却和天然物产一般，蕴藏无限丰富。中国人民有着丰富的革命传统和灿烂的文化传统。从古至今，劳动人民的生活，斗争和理想，痛苦和欢乐，生动如画地反映在群众自己的创作里面；民间文学里保存了民族文化传统的精华。民间文学一向都和阶级斗争，生产斗争密切结合，最直接地表现了劳动人民的思想情感，是人民的“心声”。它包含着劳动人民长时期反抗阶级压迫和跟自然作斗争的丰富经验，是群众的集体智慧和艺术幻想的结晶。民间文学在阶级社会中尽管也接受了剥削阶级影响或者为反动统治者篡改利用，但是它基本上是被压迫人民的文学。正如劳动人民所生产的物质财富养活了所有的人一样，不识字的诗人和小说家的作品哺育了历代杰出的诗人和作家，同时它又是群众自我教育的武器和娱乐解闷的美妙的艺术。

目前群众创作的高潮，是我国经济基础改变以后上层建筑迅速发生的一个显著变化。社会主义革命胜利的结果，文学艺术创作已经不是少数人的事情，而是千百万劳动人民自己的事情，体力劳动与智力劳动开始取得结合。新民歌是劳动人民的共产主义精神的旺盛的表现，是大跃进中最吸引人、最鼓舞人的现象之一。哪里有劳动，哪里有斗争，哪里就有诗歌；越是革命干劲冲天，群众文化工作活跃的地方，民歌快板也就产生的越多。新民

歌不同于旧民歌的地方，就是它完全与劳动生产和政治斗争结合在一起，具有强烈的政治性。它产生于火热的斗争中，而反过来又成为鼓舞干劲、动员生产的有力的宣传武器；它有效地还击社会主义的敌人，又旗帜鲜明地表扬先进、批评落后；它是行动口号、是决心书，是刺枪，而同时又是激动人心、鼓舞斗志的美丽的诗篇。新民歌锐敏地反映了群众的思想动向，是阶级的耳目，同时它又在群众中树立新思想、新情感、新风俗、新道德，移风易俗，培养着人们的社会主义和共产主义的觉悟。新民歌表现了劳动群众的共产主义风格，使听歌的人都受到共产主义理想的鼓舞，激发出无穷的革命的创造精神。

新民歌的飞跃发展，又是群众文化革命的重要标志之一，对文化革命具有很大的促进作用。过去劳动人民受教育的权利被剥夺了，用文字写作的权利被剥夺了，文化掌握在少数人的手里；劳动人民只能用口头创作，靠口头流传，所创作的东西孕育了诗歌文学的发展和繁荣，而又要受到反动统治阶级的鄙视，不能登“大雅之堂”。现在扫除文盲和普及教育被列为文化革命的首要内容；群众一面学习文化，学习科学技术，一面结合生产大跃进、文化大跃进开展了热火朝天的民歌创作运动，借诗歌创作鼓励和巩固文化学习。他们将要在不长的时间内成为科学技术的主人和文学艺术的主人。群众在掌握了文化以后，就会用文艺写作来表现自己，毋须像过去一样单靠同情他们的作家表现他们了；而大跃进的诗歌的出现，正是劳动人民自我表现、自我歌唱、成群结队地走进文学艺术领域的开始。

新民歌不仅开一代诗风，而且对各种文艺创作（如音乐、戏剧、美术、舞蹈……）的发展都会发生很大的影响。它将成为带动新文艺进一步群众化、民族化的火车头。

群众创作与作家创作，从内容到风格将日益接近，以至最后合而为一，形成共产主义社会的文学艺术。大跃进的歌谣是体力

劳动与智力劳动相结合的开端，又反映了目前社会主义大跃进中的共产主义新迹象，它是共产主义文学的萌芽。到了群众创作与专业作家的创作消灭了界限的时候，民间文学所特有的和生活相结合的口头表演，并不会消失，也许即兴歌唱的习俗更为发达，但是那时候人人可以成为诗人、作家，人的个性将会更加充分地发展；而且这一点、同样也不会引起民间文学的另外一个显著特点——集体性的消亡，而是它会用不同的方式表现出来。因此，可以设想，民间文学将来一旦消灭之后，它的长处 in 共产主义文学中将会得到保留和充分的发展。

我们的任务就是：发掘民间文学的珍宝，大力促进群众创作的发展，以促进文化革命，使新文艺迅速成为富于民族风格的劳动人民自己的文艺。不断促进群众创作的结果，也就会水涨船高，在广泛的群众文艺活动的基础上产生最新最美的文学艺术；作家必须向群众学习，才能创作出真正为群众喜闻乐见的作品，更好地为社会主义建设服务。

过去我国各个革命时期的革命民歌，对鼓舞革命战争、发动群众和生产建设，都起了积极作用，但是今天大跃进中的群众创作对建成社会主义社会所起的推动作用，比以前要大得多，也广泛得多；说它是向共产主义进军的号角，最为恰当。它预示着共产主义文化的新阶段。

民间文学从古到今，因为是劳动人民的生活历史的生动记录，长久为人民群众应用和喜爱，除了许多作品都具有极高的文学价值而外，它还具有多方面的学术价值，是历史学、民族学、民俗学以至农业、工艺等各方面的珍贵资料。

内容丰富多彩、形式千变万化的中国民间文学，大致包括群众口头创作、民间曲艺和民间戏曲三大类。而群众口头创作里又有民歌、民谣、快板、史诗、长篇叙事诗、民间故事、传说、神话、童话、寓言、笑话、谚语、俗语等等；在民间曲艺和民间戏

曲方面，曲种、剧种名目繁多，不下数百种。这三类民间创作，在新时代已经从各方面发生了显著变化，在广阔的天地中有新的发展。

中国各民族的民间文学宝藏是这样的丰富，而我们的工作整个说来还处在拓荒的阶段，这就使我们必须飞跃前进，才能满足社会主义建设的大量的迫切需要。我们的工作肯定非全党全民动手、走群众路线不可。首先要全面搜集；而且整理和研究工作要能够及时跟上去，以便使我国各民族的民间文学都得到科学整理、广泛传布和正确的评价。

目前民间文学工作所处的形势的特点是：一、生产大跃进；二、文化大跃进；三、有党的重视。党的重视是使民间文学迅速开展，成为全党全民的事情的关键。我们大家要讨论的就是如何贯彻总路线、多快好省地开展民间文学工作，如何组织全国研究力量、编选和翻译力量立刻跟上去。为了适应新形势，促进群众创作的发展，促进社会主义新文化的繁荣，促进社会主义的加速建设，我们要做促进派。

## 二 反对资产阶级的道路、 坚持社会主义的道路

中华人民共和国成立以来，在党和政府的正确的文化政策、特别是文艺政策和民族政策的指导下，全国各地的民间文学工作，像其他任何工作一样，取得了巨大的成绩。

民间文学工作在五四新文化革命中就被注意了，特别是1942年“在延安文艺座谈会上的讲话”发表以后，在文艺为工农兵服务的方向下，民间文学的搜集整理和研究工作，有了正确的方向和新的发展。在五四新文化运动中，北京大学首倡搜集歌谣，是当时反对封建文化、提倡民主和科学在文学方面的重要表

现之一。中国共产党创始人之一李大钊，在“北京大学日刊”上发表的几首歌谣的解释，表现了马克思主义的阶级观点。但是在五四新潮流中提倡搜集歌谣的人也介绍了西欧的资产阶级民俗学，而民俗学者恰恰多是胡适一派。无产阶级思想和资产阶级思想，在民间文学工作上一开始已经可以看出对立。

鲁迅、瞿秋白在保卫新兴的无产阶级文学事业、反击资产阶级的进攻中捍卫了民间文学。鲁迅反对了梁实秋、第三种人的“艺术至上”和鄙视民间文学的反动观点，说“从唱本说书里可以产生托尔斯泰、弗罗培尔”。鲁迅不但在自己的著作里广泛地论述和应用了民间的文学艺术，而且曾经对民间文学的许多方面（从搜集整理工作到民间文学的产生、估价，民间文学与作家创作的关系，民族形式的革新，等等）作了马克思主义的解释，奠定了中国民间文学的马克思主义理论的初步基础。

但是，过去在长期的反动统治下，民间文学的搜集整理和研究工作受到了极大的限制。革命文艺工作者在白色恐怖下多半从事革命斗争，而且五四新文化运动中介绍外国的东西多，向传统文化学习不足，作家们的小资产阶级的立场没有改变，一般人对民间文学采取了轻视的态度。在老革命根据地，情况完全不同。1929年，毛主席在古田会议的决议中非常强调搜集革命歌谣，把革命歌谣看作群众宣传鼓动工作的重要武器。劳动人民的创作在当时受到了极大的重视，革命民歌成为发动群众、鼓舞革命战争的最好的文艺形式之一。这是工农兵新文艺的幼芽。毛主席在延安文艺座谈会讲话以后，在解放区，民间文学的搜集整理和研究工作，完全是以马克思主义的立场观点进行的，而且曾经进行了有组织地下乡搜集。新的人民文艺创作，如“白毛女”、“王贵与李香香”、“兄妹开荒”等作品，都吸取了民间文学的丰富营养。

全国革命胜利以后，在文艺为工农兵服务的方向下，民间文

学受到了普遍的重视。民间文学，特别是新民歌，在全国各地、各民族有了新的发展和繁荣。在第一个五年经济建设计划里，文学艺术工作方面规定了“百花齐放、推陈出新”的方针；对各地方、各民族的民间文艺的发掘和研究，也有明文规定。八年来，民间文学艺术的搜集整理和研究，首先是搜集整理工作有着蓬蓬勃勃的发展。

在广泛的搜集整理工作中，我们首先看到了我国各地方、各民族的民间文学的丰富多彩。民间文学成了一个日益旺盛的百花齐放的花园。像内蒙汉族的爬山歌，蒙古族的各种民歌、好力宝和英雄叙事诗，山西的“席片子”、“开花”；河南、山东的“唱曲”，南方各省的四句头山歌、湖北的五句歌，甘肃、青海一带的“花儿”，北方的秧歌、藏族的“拉夜”、僮族的“欢”，两广的“客家山歌”、纳西族的“骨器”、“喂猛达”，白族的“打歌”、“大本曲”、“西山调”，侗族的“大歌”、“小歌”等等，等等。这些形式不同，风格迥异的民间歌谣，八年来在历次运动中又都产生了大量的新作品，开放出新的花朵。各民族的史诗、叙事诗和长篇故事也发掘了不止一二部，像撒尼族的“阿诗玛”和另一部长诗“逃往甜蜜的地方”，彝族的“梅葛”，傣族的“娥皇、撒木落”、“召树屯”、“兰嘎西贺”，苗族的“苗王张老岩”、“张秀眉”，傈僳族的“逃婚调”，蒙古族的“江格尔”、“格斯尔的故事”、“忽勒巴特尔”，最近几个地方都发现了长短不同的藏族的“格萨尔王传”，等等。这些传统作品都是异常珍贵的，有的已经列入了世界文库，有的在搜集整理完全以后还会列入世界文库。民间故事传说的搜集，也是近年来民间文学工作中的显著成果之一。革命的民间故事，像关于毛主席的故事传说，关于朱总司令、贺龙及其他革命领袖的传说，红军的传说，义和团的故事等等，显示了中国人民的潜在威力和对中国共产党的热爱。各民族的传统的故事、童话、寓言、地方传说，许多都非常优美，并且

很有教育意义，它们总是歌颂英雄，反对横暴，幻想幸福，寓有教训，等等。据不完全统计，截至目前，全国五十一个民族，已经发表了四十个民族长诗短歌、民间故事以及其他形式的群众创作。

民间曲艺和民间戏曲发掘出来的作品也丰富得很。而且地方戏已经作了普查。全国和地方的多次音乐、舞蹈、曲艺和地方戏剧的会演，对于发掘民间文学传统作品和发展新创作，都起了有力的推动作用。民间戏剧，像二人台“走西口”，花鼓戏“打鸟”，花灯戏“十大姐”，黄梅戏“借罗衫”等等作品，民间曲艺像山东快书“武松传”，扬州评书巨著“水浒传”（王少堂）等等，都是民间文学的出色作品。民间曲艺和民间戏曲在民间文学的花园里占了一个很大的地盘（这些方面有其他艺术部门负责，不详述）。

还应该特别提到记录民间艺人、歌手的作品的问题。很多传统作品是保留在民间艺人、歌手的脑子里；在少数民族，如傣族的“赞哈”、纳西族的“东巴”、彝族的“贝玛”一类歌手，他们实际上就是民族文化的保存者。而且，民间艺人、歌手，在党的团结和教育的政策下，许多人八年来都创作了很好的新作品，对群众宣传教育工作起了很大的作用。像内蒙歌手色拉西用马头琴弹唱歌颂毛主席，快板诗人王老九歌唱翻身幸福，是出现得比较早的。韩起祥最近又创作了一部“翻身记”。在座的傣族赞哈康朗甩，用自己熟悉的民族形式歌唱了社会主义，出版有“从森林眺望北京”，他还与其他赞哈们到水库工地上参加劳动和演唱，深受群众欢迎。在座的内蒙艺人爬杰和毛依罕，爬杰的艺术语言的丰富是惊人的，他在农业合作化运动中创作了富于童话色彩的“两只孤羊羔”；毛依罕的好力宝“铁牯牛”已译为汉文，大家都已很熟悉。他们都以自己熟悉的民族形式歌唱了社会主义。新疆维吾尔自治区哈萨克的老歌手司马古勒的艺术才能也是惊人的。



一九五二年，在阿尔泰人民政府争取谢尔得曼归顺政府举行谈判的时候，他拿上他的“东布拉”到山里用他的歌声帮助政府代表团说服了谢尔得曼和他的代表们。大家听听他的那些歌吧，在他的动人的歌里让人信服地说明了真理。这样一些例子各地都还有很多，不一一列举。

八年来，工农兵的创作及其他民间文学，在反映解放以后人民的生活、斗争和艺术形式上都有新的发展，例如战士的枪杆诗是一个显著例子。最近工人、农民和士兵的民歌快板，不但在生活内容上同旧时代的歌谣有显著的不同，而且也已经不全是口头创作，开始用书面创作和流传了。无论枪杆诗或大跃进歌谣，艺术表现形式上都有新的变化，没有拘泥于旧形式，但都具有各地方、各民族的民间歌谣的格调。

各种形式的民间文学，对鼓舞群众在历次运动中的斗争和生产热情，对培养人民群众的爱国主义精神和提高民族创造信心，对丰富人民的文化生活和提高社会主义觉悟，对增加民族大家庭里的团结一致，对发展社会主义的文学艺术，都起了极大的作用。而且，民间文学一般都是通俗读物，在群众文化学习方面和儿童教育方面，都有显著的需要。

民间文学的搜集整理和研究工作也在蓬蓬勃勃地向全面和深入发展，特别是最近两三年来，逐渐由个人、个别部门零星搜集进入一个地区的有计划地有组织地搜集。例如云南是比较突出的例子。云南曾经组织了六个调查组到六个不同的民族地区进行搜集工作，并且召开了全省民间文学工作会议。由于省委对民间文学工作很重视，各自治州、市、县也都很重视这个工作。曲靖地委也曾经组织过二十多人在当地调查，搜集了很多撒尼族的史诗、传说。云南省的民间文学工作所以开展得比较好，最主要的原因是解放以后省委就很注意这个工作，省委宣传部长、省长都亲自动手，对思想问题和方法问题随时都有指示。“阿诗玛”的

发掘和研究就是一个例子。贵州军区早在 1951 年就发动过全军记录民歌，战士们记了几万首民歌。中共贵定县委也曾经为军区政治部宣传部号召征集万首民歌，给全县土改工作干部发出过通知，结果搜集了很多土改民歌。这也是一个很突出的例子。此外，像内蒙、延边等地，都进行了有组织的搜集、整理、翻译和研究工作。

八年来全国各地的民间文学工作成绩是巨大的，发展也很大。但是道路是不平坦的，并不是一帆风顺。

从五四以后，无产阶级的新文艺就是在不断同资产阶级思想作斗争中成长和壮大起来的。除了李大钊、鲁迅、瞿秋白，特别是毛主席从老苏区提倡革命歌谣到在延安文艺座谈会上讲话奠定工农兵的文艺方向，以至开国以后全国民间文学工作的广泛开展，这一条无产阶级的道路而外，还有一条资产阶级的道路。资产阶级的道路上的形形色色的代表人物是胡适、梁实秋、胡风、冯雪峰到钟敬文。他们的共同特点是反对马克思主义。大家都知道，胡适、梁实秋是公开反对马克思主义，企图扼杀无产阶级文艺事业的成长。胡风、冯雪峰是披上马克思主义的外衣反对马克思主义；钟敬文仅仅给自己贴了一张“马克思主义的”标签，原来他就是胡适派。胡风、冯雪峰和钟敬文，都是修正主义逆流里的狂妄的野心家。

鲁迅是新文化运动的旗手，无产阶级文艺事业的媒姆，他既反对过通老遗少的国粹主义，也反对了第一个攻击无产阶级文学运动的梁实秋。梁实秋公开蔑视民间文学，认为文学应当是表现“人性”的，永远是只有少数人才有福气享受的“专利品”，而民间文学是“另外一种”“低级的”东西，因为“劳工劳农也需要少量的艺术娱乐”。反对工农兵文艺方向的胡风、冯雪峰，是拜倒在外国资产阶级文艺面前的民族虚无主义者。胡风说：“民间文艺是封建文艺”；冯雪峰说什么民间文艺里面“只有极少的要

素才能和民众在生活上的进步要求联接着”。这些谬论，大家现在是很容易看穿的，在批判胡风反革命集团和揭露丁陈反党集团的时候，也已经作了驳斥，毋须再重复了。梁实秋的“少量的娱乐”也好，冯雪峰的“极少的要素”才与人民群众的进步要求有联系也好，胡风的颠倒黑白也好，总之他们对劳动人民的创作是瞧不起的。钟敬文是五四以后提倡资产阶级民俗学的一个后起的代表人物。资产阶级民俗学起源于资本主义国家为了巩固对本国人民的反动统治和发展殖民主义的要求。资产阶级民俗学学者对劳动人民的创作并没有真正尊重，钟敬文就说民间文学的文艺价值低于学术价值。而他所研究的又是什么“学术”呢？钟敬文的资产阶级的学术的灵魂，就是“文化遗留论”。不管他用什么词句掩盖，剥开外衣来看，就是把民间文学看成是古代的“文化残留物”。中国资产阶级民俗学者热衷一时的反动理论之一，是“外来说”或“因袭论”，说世界上有那么一批抽象的故事情节，在国与国之间传来传去，与任何时代和民族都没有什么关系；而其发展变化，也是古老的形式简单重复和改头换面，没有什么新的发展。因此，所谓学术研究，就是考究这故事是从哪一国来的，要制订一个故事形式分类表，把一些动人的故事剥皮抽筋地抽出它们的几根骨头——情节的形式，来安放到七十种或若干种型式的框框里面。至于故事的社会意义、具体的艺术形象和民族的特点，是不管的。因袭论者反对民间文学的民族特点，甚至说什么民族的“表面特征”会妨碍人们深刻地理解构成民间创作的基础的“人类共同特征”。这不仅明显地表现了资产阶级唯心主义的观点，而且直接为帝国主义的殖民主义侵略制造理论根据。钟敬文就是这种资产阶级反动理论的最早的贩卖者，到解放以后，他还认为他那照猫画虎的故事形式分类研究有用处。钟敬文以中国民间文学唯一专家自居，拿他的陈腐观点和社会主义的观点、方法相对立，要取消党对民间文学的领导，反对民间文学工

作为劳动人民服务的方针，提倡所谓“客观冷静”的研究，是没有什么道理的。他讲民间文学，要学生带一本《艺术的起源》陪伴终身，却绝口不谈民间文学工作面向工农兵的问题。他的厚古薄今、反对民间文学为社会主义政治服务，客观主义地研究伪科学，表现得极为明白。钟敬文反对“从民间来到民间去”，把整理、传播民间文学、直接为群众服务的方针，讥讽为“狭隘的功利主义”，这种谬论在搜集、编选大跃进歌谣的浪潮里是彻底地破产了。

民间文学工作的两条道路：一种是从无产阶级的世界观和为人民服务的立场出发，尊重劳动人民的创作，发展民间文学艺术，使群众创作与作家的创作衔接起来，而且为繁荣社会主义的文化科学研究工作提供珍贵资料；另一种是从资产阶级的世界观和卑鄙的资产阶级个人主义出发，鄙视民间文学，或者把民间文学当作古董和花瓶，猎奇、垄断、低级趣味，根本不懂民间文学的思想情感；资产阶级的思想情感，是不能理解劳动人民的创作的；他们这些人都瞧不起劳动人民，当然也就会轻视民间文学。

冯雪峰以贵族老爷的态度擅自要取消中国民间文艺研究会，使这个会有近三年之久为了存在面挣扎。他为什么一定要取消这个会呢？从他反对工农兵文艺方向的资产阶级文艺思想看，从他的反党阴谋看，经过对丁陈反党集团的揭发，是很容易看明白的了。钟敬文企图在民间文学领域内取消党的领导，垄断民间文学，自己来当皇帝，在反右派斗争中也已经批判过了。冯雪峰和钟敬文，一个取消派，一个垄断派，对社会主义的民间文学事业的进攻是极其猖狂的。我们坚决地击退了这种进攻。

两条道路的斗争，还表现在对待少数民族的民间文学工作方面，这就是大汉族主义和地方民族主义。像周良沛轻率地把纳西族的“猎歌”里的恋爱方式改为拥抱、接吻，引起纳西族的强烈反感，尤其恶劣的是他还伪造了“古老的傣族歌”。这种轻视和

任意篡改少数民族作品的态度，只能毁坏一些优秀的传统作品，而不是认真地加以记录整理，更谈不到帮助兄弟民族发展社会主义的新文艺。地方民族主义的典型例子，是新疆维吾尔自治区的地方民族主义分子孜牙等人的反党、反人民、反社会主义的观点。孜牙等死抱着所谓“民族文化”不放松，反对党和政府的“推陈出新”的文艺政策，而同时他们所谓“民族文化”却不包括民间文学。他们对本民族的口头文学是轻视的，也看不起别的民族。在这些地方民族主义分子的把持下，新疆各民族的丰富的民间文学的搜集和研究工作长期未被重视，受到了很大的损害。最近在新疆的地方民族主义也已受到了应有的批判。因为不批判这些形形色色的资产阶级思想，祖国的民族团结的大家庭就会遭到破坏，各民族地区的社会主义的文学艺术事业也就无法迅速繁荣。

但是，两条道路的斗争并没有完结。轻视民间文学的现象还相当普遍。凡是深受资产阶级文艺思想的影响的人都瞧不起民间文学。今天在文艺界和知识青年里面还有不少人是这样。有些人脑子里装满了托尔斯泰、巴尔扎克，却没有中国老百姓的文艺创作，看不清社会主义文学艺术的发展方向。在农村俱乐部里，也有人认为群众的东西没有什么值得这样大张旗鼓地搜集的必要。出版社不愿意多印民间歌谣，而且积压民间放事的现象不止一处发生。湖南苗族自治州曾经出现过所谓“苗歌退色论”，认为新山歌内容公式化，呆板、缺乏人情味，原因是由于“非中心任务不唱，非政策不歌”。这当然不只是轻视新山歌，而且是右派分子一种恶意进攻了。资产阶级民俗学在反右斗争中已有初步揭露，但还没有受到彻底的批判。此外又有一些人把民间文学当作个人猎取名利的工具，例如什么盗宝、独霸、窃取别人劳动果实，不与别人合作等等怪现象，各地过去都有过；抱有这种错误思想的人，应当彻底改造自己。这些现象和例子，不是足够说明

资产阶级的观点，作风和社会主义的文艺事业是多么不相容吗？系统地彻底地批判资产阶级唯心主义以及其他资产阶级思想，十分必要。我们一边浇花，一边还要锄草。

道路不同，方法也就不同。例如钟敬文在工作上的许多主张，我们都是不能同意的。我们的方法，在对民间文学的分析研究上是历史唯物主义，是辩证法，是阶级分析的方法；资产阶级的方法，是唯心主义，是形而上学，是形式主义和繁琐的考证。我们强调深入群众，从群众的实际生活了解活生生的民间文学，同时也由古而今，全面研究；资产阶级专家则关在书斋里脱离实际，以搬弄古书吓唬人。在推动民间文学工作上，我们的方法是走群众路线，发挥集体协作的精神，资产阶级却只管个人，不要群众，等等。但方法并不全与道路有关，比方目前有一个问题是：少数人干？或只一个人单干呢？还是发动群众大家来干？大跃进以前，许多地方都有不少热心家，在党的文艺方针下进行了搜集整理工作，做出了不少成绩，现在就需要把这些单干户组织起来，全民一块动手，提倡共产主义协作；个人单干，或只有少数人干的时代已经过去了。在民间文学工作上，还必须反对右倾保守思想，采取跃进的方法。最主要的就是认真地贯彻群众路线。群众路线的工作方法是党的基本的工作方法，在民间文学方面也不能例外。

### 三 我们今后的任务

我们今后的任务就是：

#### （一）全面搜集，重点整理

新民歌当然是应当首先注意搜集的，现在各地都已经做了；问题是还要强调全面搜集。不但要全面搜集民歌，而且要根据各

地方、各民族的不同情况，有计划地发掘全部民间文学宝藏。全国各地、各民族都有新时代和旧时代的各种丰富的民间文学，应当广泛搜集。民歌方面，从第一次国内革命战争起各个革命时期的革命民歌、社会主义建设时期的民歌和旧时代一切被压迫人民所唱的民歌，都要搜集。搜集民歌时要争取音乐工作者的合作，记下曲谱，让词曲一块保存流传。此外，很多地方几乎一山一水、一草一木都有着美丽的故事传说，反映了民族的心理、风俗，和劳动人民向往美好生活的斗争和愿望。要把从古至今所有优美的民间故事传说都记录下来。少数民族的作品必须很好地搜集和翻译。我国各少数民族大都能歌善舞，口头文学非常丰富和优美，而且至今流传着一些极有价值的史诗、长篇叙事诗。有文字的民族，他们的经典里多半是古代记录的民间文学。这些都是全民的重要的文化财富。深刻地反映了劳动人民的生活经验的谚语及其他形式的群众创作，也应当有计划地搜集和选编。我国民间曲艺和民间戏曲特别丰富而有特色，应当成套地搜集出版。

搜集要全面，又要有计划、有步骤。首先搜集近百年、特别近四十年来的革命作品和重要的传统作品。在全面搜集的基础上，有重点地进行整理编选。先整理对建设社会主义帮助大的、富有教育意义的作品，例如目前的新民歌、优美的民间故事、在群众中流传最广的歌颂英雄人物的民间说唱以及有价值的长篇叙事诗等等。

在民间文学工作中过去也有厚古薄今的倾向，就是看不起新时代的群众文艺创作，尤其恶劣的是搬弄古书来吓唬人，或者是把群众作品当古董玩弄。应当反对这种错误观点。但是，这不等于说可以容许轻视至今仍然活在群众口头上的传统作品。以马克思主义的观点搜集、整理和研究我国各民族的丰富的传统作品，这个工作今天不是已经做得太多了，而是刚刚开始做，还需要大力来做。传统作品，特别是各地方、各民族的著名史诗、传说，

可以是长期研究的对象，但必须尽快地记录下来。因为这些作品多半保留在老年人的记忆里，若不赶快搜集，就会有失传的危险。旧时代民间文学既然是被压迫人民自己的口头文学，过去又长期处于受鄙视的、自生自灭的地位，在旧时代失传的不知有多少，我们不能让它再失传了。记录这些作品是我们时代的光荣职责。传统的文学艺术是发展社会主义新文化的基础。韩起祥、爬杰、康朗甩、毛依罕等人的作品所以动人，富有民族传统艺术的特色是一个极重要的原因。今天群众的歌手，快板诗人，也大多是熟悉本地民间歌谣传统的人。我国少数民族地区现在正由经济落后的社会飞跃到社会主义社会，从各民族自己固有的文学艺术推陈出新，发展社会主义内容、民族形式的新文艺，对于推进民族地区的社会主义建设具有重大的作用。而且，长期活在群众口头上的作品，深受群众欢迎，很多都是最能代表民族风格的珍品。必须很好地记录保存，加以推广流传。有人以为反对厚古薄今就是只搜集和研究新歌谣，认为搞传统作品就是厚古薄今，有铜绿气，甚至有些地方因而一概不出版旧时代的民间故事传说，这些都是对于民间文学工作的任务的片面了解，也是对厚今薄古的误解。

旧时代的作品存有时代的局限性，不能要求古代人按照现代人的观点和口味创作。所以搜集旧时代的民间文学必须采取历史唯物主义的观点；要看到劳动人民的创作基本上是健康的，同时也有受时代的限制的一面。以是否合乎现代的观点为标准来衡量旧时代的作品，或者企图把旧时代的作品改成现代作品的样子，都是一种违反历史的粗暴行为。但是，旧时代的民间文学里也确实有一些宣传封建迷信、色情或低级趣味的东西，其中有的是由于劳动人民受了封建统治阶级的思想的影响或社会生活条件的落后，有的根本就不是劳动人民的创作。因此，搜集者还要有阶级分析的观点，不能把旧时代的作品一概看成合理的存在。要全而



搜集，但也要有所选择。内容反动、落后而有研究价值的作品也可以搜集，但应作为科学研究资料另行整理编印。

## （二）忠实记录，适当加工

我们提倡忠实记录，适当加工。

首先强调忠实记录。民间文学工作需要树立科学态度、科学方法。因为把群众的作品忠实地记录下来，是一切工作的基础。作为科学研究资料，如果真伪莫辨，是无法判断问题的；作为文学作品，群众也喜欢看到真正的民间创作，而不要看涂抹得似是而非的东西；整理加工也首先需要有忠实的记录作底本。群众的作品，往往不免有粗糙的地方；旧时代的作品，更不免含有封建性的糟粕。作为文学读物在群众中推广流传，为了使作品在艺术上、思想上更加完美，流传得久远，可以容许加工，但这种加工应当是慎重负责的适当地加工，反对乱改。随便记录一个作品的轮廓，任意增补，是完全错误的。乱改也是错误的。没有群众的思想感情的人，不了解群众的生活、风俗，或者不能掌握群众的语言和民间创作的风格的人，很容易把群众的东西改坏。这是特别值得注意的。

但是，我们也反对对待民间文学的国粹主义态度。这是不分情况地反对任何改动，把落后的东西也一概看成是合理的。所谓“一字不动论”，还不仅是一种迂腐的学院派的保守观点，而且实际上是反对把优秀的民族文化遗产加以整理和传播，反对民间文学工作为社会主义的政治服务。

白桦篡改傣族的民间故事“孔雀”是一切恶劣的例子。“孔雀”原作为爱情故事，但更重要的是表现劳动人民在古代战胜自然的幻想和气魄，白桦却把这个作品删去一半，而强调爱情的部分，破坏了原作的风格，加入一些资产阶级的思想情感，散布阴暗心理。傣族人民很不满意，说白桦的改作“骨头是我们的，血

肉不是我们的”。在文化馆、农村俱乐部里也有过个别干部由于感染了资产阶级文艺思想，看不起群众的作品，把群众的歌谣快板里的一些生动句子改为公式化概念化的东西。这些例子虽然是个别的突出的例子，但是轻易地随便乱改，以为自己有了现代的文艺知识，就一定比群众高明，却是一种比较普遍现象。有人整理的民间故事，没有人能够说出它是整理的，还是创作的；也有人把整理和创作根本混为一谈。

这些现象，有的是出于分不清创作与整理的界限，而更多的还是由于看不起劳动人民，不相信群众的创造力量。

我们提倡出两种版本：作为科学研究资料出版，如实记录，不动内容，语言忠实。作为文学读物，也要求科学地整理，主要是选编和写定的工作。在挑选和写定的时候，要分清精华与糟粕。有必要加以改动或由几种异文整理成一个较完整的作品时，修改整理后应署名负责，并说明原文保存在什么地方，以便日后研究。以民间创作为基础加以改编，或者采用民间的题材写成新作品，这些工作是很有意义的，可以产生很好的作品，我们欢迎诗人、作家们从事这种工作；但应当说明，这是属于创作的范围，不能把它与整理工作混同起来。

记录和整理任何作品，都要特别注意保留生动的语言。语言没有光彩，就会使作品失去光彩。因为文学本来是语言艺术。有人把四川话“又歪又恶”改作“厉害得很”，显然是乏味了。民歌中的方言，尤其不可改动，一般人不易了解的地方，应详加注释。

当然，整理加工到适当的程度，并不容易，需要不断总结经验，进行研究。

### （三）大力推广，加强研究

民间文学工作应当从两方面为群众服务，为社会主义建设服务：一方面是整理编选优秀作品，大力推广，使一般群众和作

家、科学家在参加社会主义和共产主义建设中都能从这些作品里吸取营养，得到有力的鼓舞，获得珍贵材料；另一方面，加强研究工作，以便大力推进搜集整理工作，促进群众创作和整个文学艺术的发展。

研究工作首先是面向群众，普及第一。要经常到群众中去，不能关门研究，面对古书。例如首先需要评论群众的新民歌，研究民间文学在新时代的发展变化，回答群众（例如少先队辅导员）所提出的关于民间文学的问题，等等。研究作家向民间文学学习的问题，也很迫切。另外还要迅速组织人力，建立和加强民间文学的系统的科学研究工作，特别是要有计划地从事马克思主义的中国民间文学理论建设和研究各民族的重要的传统名著。在研究工作中必须贯彻“百花齐放、百家争鸣”的方针，探讨真理。为了建立研究工作，还要及时建立资料档案工作、出版科学本，并且汇编资料。要尽快解决少数民族的作品的翻译问题。应当学习苏联及其他国家的民间文学研究工作方面的经验。因此，也很需要在一定的时间内，译出苏联及其他各国关于民间文学的重要理论名著和著名作品。

建设研究工作中的一个最大的问题是队伍问题。现在全民采风，有党来挂帅，群众动手，势如破竹，人力是雄厚的。但是还必须有一些专业人员作为基本队伍。队伍问题如不能得到妥善解决，各方面都会仍然跟不上去。这个队伍里，包括搜集整理、编辑、翻译和研究等各方面的人员；特别是研究和翻译人员，需要有计划地培养。

队伍的首要来源是在各地从事搜集整理工作的人，即“土专家”，我们要破除迷信，解放思想，培养“土专家”。要在普遍开展搜集整理工作的基础上，培养一支又红又专的民间文学工作队伍。四川叙永县县委会和后山乡，都成立了民间文学小组。后山乡一个乡就订有二十份《民间文学》。各地如能都成立这类自愿

组合的民间文学研究小组，“土专家”便会大量产生。

事实已经证明，能够深刻理解中国民间文学的是深入群众的实际工作者，并不是坐在书斋里啃书本的专家。任何名牌专家不到群众里，不了解群众的生活、风俗和语言，就不能了解劳动人民的作品。把群众的文学作品神秘化起来，最没有道理。“土专家”倒是最能了解这种土生土长的文学艺术。凡是在党的领导下，能够认真学习毛主席的著作，虚心向群众学习，具有科学的态度，努力钻研的人，都可以成为“专家”。当然，还应当由学校培养这方面的人材。要使学校培养与深入群众工作相结合，“洋专家”与“土专家”相结合。资产阶级专家，也只有在接受党的领导，向劳动人民学习，彻底改造自己，才能为社会主义建设贡献出自己的力量。

现在有很多地方都建立了关于搜集大跃进的歌谣的临时机构，而且各部门都参加了采风运动，今后需要考虑：一、由临时机构改变为经常性的机构。二、不只是搜集编选大跃进的歌谣，还必须筹划组织民间文学的研究机构，进行全面搜集和研究。三、各省、市、自治区，要有一个统一的领导机构，或由一个部门总管其事。

民间文学方面的科学研究部门、学校和政府部门（群众艺术馆、文化馆等），群众团体几方面如何协作分工，需要很好地研究解决。

#### （四）促进群众创作，培养工农作家

目前群众诗歌创作和生产大跃进密切结合，同时进入高潮。群众中出现了很多诗人。促进民歌的新发展，培养民间诗人、歌手、新艺人，成为一个突出的问题。河南林县在修一条英雄渠的工程中出现了很多诗人，其中有名的是泥瓦工人路永修和贫农出身的李炎昌，都写了振奋人心的出色的诗篇。陕西郃阳县贫农出

身的李希文，土改后才写了第一首快板歌唱翻身乐，六年来写了六百首快板，群众称他为“活有才”。出席大会的陕西民间诗人王老九，湖北装卸工人黄孝声，安徽童养媳出身的殷光兰，山西昔阳县的农民李济胜，以及其他地方的一些歌手、快板诗人，也都创作了淳朴动人的诗歌。湖北红安县群众称为“顺口溜专家”的就有一千多人。老艺人、歌手，培养年轻一代的艺人、歌手，也是亟待解决的问题。全国有许多农村俱乐部现在都成立了创作组，成为推动创作民歌及其他作品的中心。而且，群众的创作具有鲜明的时代特色，例如它的革命的浪漫主义色彩的浓厚，远远超过了有些职业诗人。这些情况都说明发展民歌创作和培养工农作家，已经是一个迫不容缓的任务。我们需要、也有很好的条件培养结合生产而又熟悉民族艺术传统的无产阶级的诗人、作家。

我国各民族的民间文学是这样的丰富，在大跃进的形势下到处是诗，到处是歌；我们不但要采当前的新国风，要发掘全部民族文化遗产，而且要建立起采风制度，一直采下去，有风就采，好歌必录。我们可以预想到，在不长的时间以后，单是各地、各民族的各式各样的长诗短歌，就可以编选出好多部，加上民间故事、传说和其他各种形式的民间文学，会构成一个内容丰富、色彩缤纷的中国民间文学大宝库。

现在还刚在发动全民采风，在民间文学的社会主义的道路上我们才仅仅迈了一步，我们所负担的任务是艰巨的，但是光荣的。前程远大得很。为了在总路线的光辉照耀下多快好省地大力开展民间文学工作，我们要努力做：一、必须是政治挂帅，全民动手。因为如果没有政治挂帅，工作就一定会走弯路，左派也能变成右派，在反右派斗争中各地的民间文学工作者当中出了不少右派或右派思想严重的人，是很值得引起警惕的。只有走群众路线，全民动手，遍地开花，我们也才能“和太阳争时间”，飞跃着前进；二、要努力浇花锄草，兴无灭资。促进文化革命，促进

群众创作与作家创作的接近，促进社会主义的民族的新文化的繁荣；三、拔白旗、插红旗。要破除迷信，红透专深，敢想、敢说、敢做。要努力成为工人阶级的专家，并且把工人阶级的民间文学工作队伍建立起来。要充分地发扬共产主义协作精神。反对右倾保守。

我们要鼓足干劲，力争上游，迎接文化革命高潮。只要我们坚持社会主义的道路，依靠群众路线，我们就能够对促进社会主义民族新文化的迅速发展和繁荣，对祖国的伟大的社会主义和共产主义建设事业，作出出色的贡献。

让我们高举着毛泽东的红旗前进！

1958年7月27日

#### 附 记

这个报告，经大会讨论后又作了一些补充和修改。

（原载《民间文学》，1958年7、8月合刊）

## 民间文学在文学史上的地位

---

赵景深（1902～1985），男，浙江丽水人。中国现代著名文艺理论家，中国俗文学学会会长，中国戏曲研究会会长，中国民间文艺研究会常务理事。著有《童话论集》、《童话概要》、《童话学ABC》、《民间故事丛话》、《民间文艺概论》、《民间文学丛谈》等民间文学理论读本多部。

---

在文学史上，如何正确估价民间文学的地位，是一个极为重要的问题。以往，地主阶级与资产阶级的文学史家，从固执的阶级偏见出发，在强调作家文学地位的同时，肆意贬低民间文学的价值，甚至把民间文学断然拒于文学的大门之外，这种做法，在今天已经受到理所当然的反对。

但是，民间文学的地位依然有待于解决，随着北京大学与复旦大学两种《中国文学史》<sup>①</sup>的问世，学术界展开了民间文学是否“正宗”与“主流”的争论，对此，想谈一点不成熟的看法。

---

① 这里指北京大学中文系 1955 级集体编著的《中国文学史》（人民文学出版社出版，1959）和复旦大学中文系 1955 级古典文学组学生集体编著的《中国文学史》（中华书局出版，1959）。

## 一 健康的民间文学与进步的作家文学都是人民文学的精华部分

从北京大学与复旦大学同学编写的两种《中国文学史》中，可以看出一个共同之点：即是他们力图纠正前人轻视民间文学的错误，希望运用马列主义的阶级观点，对民间文学在各个不同历史时期的成就与作用，作出正确的解释。他们都提出了下述的论断：民间文学是我国文学的主流。这个出发点应当说是好的。复旦大学的同学并没有因此而轻视作家文学，特别是那些在文学史上产生过重大影响的、进步作家的文学。例如在复旦大学编的文学史中对屈原和司马迁都列有专章，并且分别冠以“伟大的爱国诗人”、“伟大的散文家”的光荣称号，就可以明显地看出，他们是把进步的作家文学放在突出的地位的；反之，《诗经》中的民歌只用两节的篇幅论述，著名的长篇叙事诗《孔雀东南飞》只占一节，而《木兰诗》还是附在北朝民歌一节之中的。由此可见：作者实际上是把民间文学和进步的作家文学都看作正宗。而为了纠正前人的偏颇，也出于对民间文学的认识和感情，特意强调它的价值重大。但“主流”或“正宗”的提法，终究不当。因为把民间文学说成“主流”，则作家文学必然要算作“支流”；把民间文学称为“正宗”，则作家文学当然是“庶出”。因此，我的看法是：对民间文学的光辉价值而需重视，却不一定要强调它是“正宗”或“主流”。二者之间，并不存在扬此抑彼的对立关系；相反地，倘若从这两种文学作用于社会的影响和彼此间的关系来看，倒是相辅相成的。

比较妥当的提法是：健康的民间文学与进步的作家文学，都是人民文学的精华部分。这也同历史上的实际情况相符合。我国文学史上，运用形象思维的方式，通过高度的艺术概括，反映社



会生活的本质和规律，帮助人们认识生活、改造生活的神圣职责，是由健康的民间文学与进步的作家文学共同担负的。它们共同组成我国人民文学的精华部分。漫长的几千年中，民间文学不仅以人民大众所喜闻乐见的艺术形式，直接反映了在苦难中战斗的人民生活，表达了人民的思想、感情和意志；同时也哺育了一代又一代的进步作家，启示他们写出了大量具有高度人民性的优秀作品。但是，我们也应该看到：无论是民间文学或者是进步的作家文学，在不同历史阶段，由于各种社会条件的限制和影响，其发展可能是不平衡的。在某一段时期，民间文学的成就和影响可能比较突出；而在另一阶段，也许进步作家的成绩比较显著，例如硬要搬用“主流”、“正宗”之类的观念来划框框，势必导致若干牵强附会的解释。我们当然应该看到，在一般情况下，民间文学由于出自受压迫最深的人民大众之手，斗争性确实会比作家文学更鲜明和强烈一些。而且每每在作家文学走进唯美主义、形式主义的死胡同，丧失其社会价值，堕落成宫廷玩物的时候，民间文学却还坚守着战斗的岗位，成为那个时代代表人民心声的、最响亮的号角，履行它那神圣的职责。汉代的文坛就是一个典型的例子。众所周知，在汉代，作家文学总是把汉赋充当它的代表的。然而，就总体而言，汉赋却是谈不上什么价值的死文学，由于作家们大都甘为宫廷的文学侍从，写出的东西，大部分是为统治阶级歌功颂德，或充当帝王们茶余酒后消遣品的，所以内容多脱不了对荒淫享乐的奉承，而形式上又讲究雕词镂句，重视骈俪典雅，它们脱离社会的斗争，脱离人民，粉饰太平是无庸怀疑的了。那个时代最值得推重的文学，是乐府民歌。它们以高昂的战斗风格，唱出了人民的心声，向封建制度与统治阶级开出了猛烈的排炮！例如《东门行》一类的民歌，以简练的笔触蘸和着悲愤的感情，揭露了统治阶级对人民的残酷剥削，在那个社会里，人民仍然如同《豳风·七月》中反映的奴隶时代一样难以生存，诗

中“盎中无斗米储，还视架上无悬衣”的凄凉景况，正是人民苦难生活的真实写照。又如《陌上桑》这首千古流传的佳作，以充沛的感情赞颂了以罗敷为代表的劳动人民身上那种“富贵不能淫，威武不能屈”的高尚品质，同时却又无情地讥讽和鞭挞了那个代表统治阶级的“使君”灵魂的丑恶。此外，像《孔雀东南飞》这首脍炙人口的叙事诗，通过刘兰芝、焦仲卿的悲剧，对封建礼教作了沉痛而愤怒的控诉。汉代文学中，民间文学的成就，可说是极其辉煌的，它不仅使作家文学在对照下黯然失色，同时也是给宫廷文学以针锋相对的沉重打击。然而，拿元代的文坛来看，虽然不能忽视民间文学的成绩，却不能不特别推重元代杂剧作家这一时期作出的卓越贡献，因为以冷静的态度观察，我们不能不承认，在文学上影响最大、吹奏出那个时代战斗号角的，是以《窦娥冤》、《陈州糶米》、《西厢记》、《鲁斋郎》、《救风尘》、《蝴蝶梦》、《望江亭》……等一系列优秀作品为代表的元杂剧，听听《窦娥冤》中那个无辜被杀的少女在法场上对封建社会黑暗政治的控诉吧：“为善的受贫穷更命短，造恶的富贵又寿延；天地也做得个怕硬欺软，却原来这般顺水推船！地也，你不分好歹何为地！天也，你错勘贤愚枉做天！哎！只落得两泪涟涟！”抗议的呼声何等壮烈！在整个文学史上，又能找得出几篇足以与之并驾齐驱的作品来呢？当然，就元杂剧的战斗性及其在艺术上的辉煌造诣来说，与民间文学的影响、以及那个时代人民群众的通力支持是分不开的。元杂剧的取材，来自水深火热的人民生活，元杂剧的演员，也多是受迫害的下层人民，元杂剧的观众便是人民大众。由于人民的支持和热爱，杂剧作家受到了巨大力量的鼓舞，才能写出如此众多而又饶有意义的作品。尽管存在这些情况，我们仍得承认它是进步作家的劳动成果，如果说它是“支流”、“庶出”撇开它，我们能找出比它更能代表那个时代文学成就的么？

“主流”“正宗”的提法之所以不合适，还在于上述观念在某些同志中导致一系列简单化的做法，有些同志扣住作者的阶层或阶级作为分别“正宗”和“非正宗”、“主流”与“支流”的标准，而这种区别是不科学的，因为他们忽视了文学的复杂性。实际上，民间文学与作家文学，都是一个比较笼统的名词，在内容上是未可一律对待的。作家文学中，有进步的，也有反动的，如既有表露强烈爱国主义的《楚辞》，也有一味宣扬糜烂的享乐主义的宫体诗；既有感情真实、行文严肃的《史记》，也有铺张扬厉、追求形式的汉赋……就是同一时代同一样式的文学作品中，也不免既具精华，又有糟粕。例如明清小说中，既有歌颂农民起义为主体的《水浒传》，也有诽谤农民起义的《荡寇志》。因此，在作家文学中，应当有进步与落后甚至是反动之分。同样，民间文学也存在健康与不健康的区别。以《国风·伐檀》篇为例，作品所显示的反抗精神很是强烈，读之有如亲耳听到农奴们对奴隶主严厉的呵斥与质问；但是再看看敦煌发现的唐代《舜子至孝变文》吧，那里唱出的基调却全然相反，它鼓励人们学习那个按《论语》、《孝经》、《礼记》的信条行事的舜子，宣扬“逆来顺受”、“以德报怨”的忍让哲学，鼓吹人们在即便蒙受诬陷、屈打、虐待、甚至谋杀的严酷迫害下，也要本着委曲求全的忍让精神来“感化”恶人。这样的民间文学就很成问题。当然敦煌变文也有些是写得相当好的。又如在明代山歌《挂枝儿》、《劈破玉》一类的作品里，也确实存在因统治阶级思想的侵蚀而渗透不健康的思想感情的东西。此外，也还存在部分不足以称之为精华的东西。所以，仅仅依据作者的成分来下判决，并不是什么高明的办法。

简单化的做法，还表现在某些同志采用数字上的统计以及类似的方法，来确定民间文学的“主流”地位。比如有人提出：民间文学在数量上肯定占压倒优势，只是留存不多而使作家文学显

得突出，他举《诗经》三百篇中《国风》拥有超过半数的事实为例，提出倘若不是孔子从奴隶主的立场出发删削民间文学，比例就断不止此。而传说当时有诗三千多首，想必大部是民间文学，所以民间文学该是“主流”。有的说：作家多长篇，民间擅短制，后者更容易受欢迎。这类推断，缺乏科学根据，也不足以作为权衡的标尺。它反映了某些同志在思想方法上多少有点形式主义，他们不是依据文学对社会的作用，以及这种文学在整个文学发展中所起的影响来估量，而是扣住一些无关紧要的枝节现象，因而并不能就民间文学的地位作出正确的令人信服的阐释，甚至在效果上适得其反。即如数量说，我们知道：古代劳动人民虽然具有很高的智慧和才能，但由于他们被剥夺了学习文化的权利，加上为生活所迫，终年劳累，从事文学创作的条件是受到一定程度的限制的，作品的数量不一定超过文人，而数量也并不能说明民间文学的价值。因此，我们要避免这类形式主义的判决。

## 二 民间文学在我国文学发展上的卓越贡献

民间文学对我国文学的发展，作出的卓越的贡献，至少可以归纳为下列三点。

### （一）民间文学首开文学反映现实的光辉道路，是现实主义文学的奠基者

我国文学具有优良的战斗传统。这个传统，是从民间文学开始的。人们一致认为：我国正式的文学是从《诗经》开始的，在列举我国文学光辉成就的时候，照例都把《诗经》列为首位。这不仅由于它是三千年文化史中第一部见之文字的文学著作，同时也是由于《诗经》中的《国风》部分，相当深刻地反映了周代社

会生活，特别是从被压迫者的地位，揭露了当时严重的阶级对立和社会制度的腐朽。以长篇叙事诗《豳风·七月》为例，我们看到的，是比一般正史更为翔实可信的历史图卷，诗中不仅悲愤地记叙了奴隶们在皮鞭胁迫下酷暑寒冬无休无歇的劳累生活，同时也暴露了奴隶主的狰狞面目和丑恶的灵魂。“无衣无褐，何以卒岁”的凄惨境遇，正是那个时代人民苦难的真实写照。这类具有典型意义的作品，在《国风》中是占有一定数量的，诸如《伐檀》、《硕鼠》、《式微》、《相鼠》等等，它们唱出的不是低沉的叹息，而是高昂的战歌。从《国风》开始，优秀的民间文学作者与进步作家们，都效法《国风》的战斗风格，给我国现实主义的文学划出了一条鲜明的脉络。如果我们一定要争议什么是我国文学的主流的话，这种反映现实、鼓舞斗争的进步文学就应该是主流了。

在我国文学史上，健康的民间文学，自然占有一定的分量，诸如《国风》、汉魏乐府民歌、由后人补述的上古神话与传说、优秀的宋元明清讲唱文学以及伴随历代农民起义所产生的民间歌谣，都是适当的例子。它们贯串在整个文学史的发展过程中，并且积极地影响于社会与文坛。可以看到，健康的民间文学对进步作家的影响是很显著的。文学史上，进步作家自觉不自觉地受到民间文学的熏陶，并不是个别的。看看曹丕的《上留田行》吧，从内容到形式，和来自民间、盛于汉魏六朝的乐府多么切近！尽管他错误地把社会贫富的悬殊、人民的贫困的根源归之于天命，但无疑地，他对“富人食稻与粱……贫子食糟与糠”的不平等现象，是持否定态度的。杜甫的诗，人们都承认是我国现实主义文学的光荣和骄傲，甚至冠以“诗史”的崇高称号。杜甫之所以能取得这样的荣誉，是由于他能在创作中运用现实主义的笔触，从多方面反映了安史之乱的唐代社会，而于宫廷政治的腐败、藩镇的跋扈、民生的涂炭，无不站在人民立场上蘸血泪以形诸笔端，

于社会矛盾的暴露淋漓尽致。像《自京赴奉先县咏怀五百字》、《洗兵马》、《岁晏行》、《三吏》、《三别》、《春望》等大量抨击统治阶级、为人民的生存而呼号的诗篇，体现了他对人民苦难的深刻同情。但是，当我们读过“彤庭所分帛，本自寒女出。鞭挞其夫家，聚敛贡城阙……朱门酒肉臭，路有冻死骨”，“穷年忧黎元，叹息肠内热”一类忧国忧民的诗句的时候，我们会情不自禁地由此而联想起《七月》、《伐檀》以及汉魏乐府中《东门行》、《病妇行》等优秀的民歌，尽管杜诗和这些作品在取材内容上并不尽同，在反映现实的精神上却是一脉相承的。继杜甫之后，唐代另一个伟大的诗人白居易的成就，也和民间文学的影响有极其密切的关系。他在《策林六十九》中提到文学创作应该以《国风》为榜样：“闻北风之言，则知威虐及人也；闻硕鼠之刺，则知重敛于下也；……故国风之盛衰由斯而见也，王政之得失由斯而闻也，人情之哀乐由斯而知也。”他主张“文章合为时而著，诗歌合为事而作”（《与元九书》），而这个“为时”“为事”的楷模，就是《国风》。所以他力主“尚质抑淫，著诚去伪”以诗歌“泄导人情”，“补察时政”，要求“篇篇无空文，句句必尽规”，同时激烈地抨击歌功颂德、雕章琢句的反动文学。他和元稹共同发起和领导了新乐府运动，把从《国风》中学来的战斗精神，贯彻在自己的创作实践中。于是，便有《秦中吟》、《新乐府》一类优秀作品的诞生。在这些诗篇中，白居易对当时的政治和统治阶级提出了非常尖锐而严厉的批评，只要举其中《杜陵叟》一篇，就足窥全豹。这首诗里，作者着力暴露了统治阶级的残酷与虚伪，他们在灾荒年头仍然不放松对百姓的盘剥，以“急敛暴征求课”的勒索手段，逼得劳动人民“典桑卖地纳官税”，而在人民破产濒于绝境的时候，统治阶级却又故意假惺惺地宣布蠲免。白居易在讽刺统治阶级惯施狡诈的欺骗手段的同时，明确地站在被压迫人民一边痛斥统治阶级“剥我身上帛，夺我口中粟”，是

“虐人害物”的豺狼！这就深刻地揭示了那个社会的本质。类此的作品，在白诗中大量存在，如《重赋》中的“浚我以求宠，敛索无冬春……夺我身上暖，买尔眼前恩”，《秦中吟》另几首中有“尊罍溢九酝，水陆罗八珍。……是岁江南旱，衢州人食人”，“一丛深色花，十户中人赋”，《红线毯》中直截了当地指斥向皇帝献媚的地方官吏：“宣城太守知不知？一丈毯，千两丝。地不知寒人要暖，少夺人衣作地衣！”毫无疑问，这些诗是具有高度人民性和战斗性的。

民间文学的战斗精神，同样也渗透到古代小说戏曲的创作中。元代作家施耐庵撰著的长篇小说《水浒传》，就是在宋元话本《宣和遗事》、《武行者》、《花和尚》、《石头孙立》以及其他说唱文学的基础上整理改编而成的。《水浒传》在我国文学史上的地位，大家都很清楚，尽管其中杂有招安一类的败笔，从基本倾向上看，却仍然不失为一部优秀的现实主义杰作。《水浒传》对农民起义采取了同情和歌颂的态度，于所谓大宋王朝则多所批评，如蔡京的贪婪，高俅的狠毒，童贯的无耻以及官军的无能……它们共同组成朝廷腐败而虚弱的画面，而梁山兄弟团结一心、肝胆相照、仗义勇为、生死与共的高贵品质，同统治阶级造成鲜明的对照。特别可贵的是体现在李逵、武松、鲁智深、阮家兄弟一类英雄人物身上毫不妥协的斗争性，构成了全书的灵魂。应该指出：小说取得的这些成就，正是《水浒传》成书以前民间文学辛勤灌溉的结果。而与此相类的《杨家将演义》一类小说，也无不具有类似的过程，可以说：这类作品，虽然不能目之为民间文学，却同民间文学有不可分割的血缘关系。关于民间文学对进步作家在创作道路方面所起的引导作用，举述这一些就很够说明问题了。现实主义的战斗传统，把健康的民间文学和进步的作家文学联合起来，积极地影响着社会的发展。而民间文学在方向上的首创之功，是永远值得在文学史上大书一笔的。

## (二) 民间文学为我国文学创造了丰富多彩的样式

从文学形式的发展情况来看，民间文学也有其不可磨灭的功绩。程俊英、郭豫适两同志在文章中说：“我国的文学史是一个体裁、形式十分丰富的百花盛开的艺术园地。既有文人的诗、词、歌、曲，也有民间艺人的歌谣谚语，既有传奇，又有小说等等；总之，既有短小精悍的作品，也有卷帙浩繁的巨著。而民间文学是不能全部包括我国如此丰富的文学样式的。”<sup>①</sup> 这个论断同样有欠妥当之处。从内容上看，民间文学和作家文学，固然是两类不同的文学；但是，就样式而言，其间的关系，却往往是错综复杂的。具体地说：包括两同志引述的那些文人的文学样式，也多是从民间文学衍生发展而来的，有的竟是沿用。鲁迅先生在致姚克的信中曾经说过：“歌、诗、词、曲，我以为原是民间物，文人取为己有，越做越难懂，弄得变成僵局，他们就又去取一样，又来慢慢的绞死它。例如楚辞吧，《离骚》虽有方言，倒不难懂。到了扬雄，就特地古奥，令人莫名其妙，这就离断气不远矣。”<sup>②</sup> 鲁迅这一论断是从研究总结整个文学史的发展过程和规律中得出的，大体上可以肯定。因为从实际情况来看，民间文学确实是某些文学样式的先驱。比如诗歌吧，几乎所有不同句型和风格的诗，都是从民歌起源的。例如楚辞，屈原并不是这种形式的创始人。王逸在《楚辞章句》中提到“昔楚国南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祠，其祠必作歌乐鼓舞以乐诸神。屈原……出见俗人祭祀之礼，歌舞之乐，其词鄙陋，因为作《九歌》之曲。”朱熹也认为《九歌》是在民间祭歌基础上的改制品。楚人

① 程俊英、郭豫适：《应该把作家文学视为“庶出”吗？——“民间文学正宗说”质疑》，《解放日报》1959年3月19日。

② 《鲁迅书信集》（上册），第492页，人民文学出版社，1976。



善讴，很古的时代就有民歌，这是公认的事实。倘拿公元前五世纪的《越人歌》和《楚辞》比较，两者的关系自可不言而喻。比如把《越人歌》中“山有木兮木有枝，心悦君兮君不知”和《湘夫人》中“沅有芷兮澧有兰，思公子兮未敢言”一句对照，不仅风格、形式，连内容都有浑如一体的感觉。事实上，这是屈原在创作上认真吸取民歌养料的结果。又如文学史上人们最习见的五、七言诗，也都从民间开始。文人擅五言诗，要从东汉后期与建安时期算起，但五言初露行迹，却可以上溯到《国风》；当然，五言诗整齐形式的出现，还要延到秦汉。黄奭在辑杨泉《物理论》中提到秦始皇时代兴筑长城，万民嗟怨，作歌以刺之曰：“生男慎勿举，生女哺用脯。不见长城下，尸骸相支柱！”如果这记述不太可靠的话，那么，《汉书·五行志》与《尹赏传》中所载成帝时“邪径败良田”、“安所求子死”等而首童谣总是站得住脚的，虽然有时诗句或六或四，而较多的句子却是五言的整齐格式。

我国文学中别具一格的乐府诗，也是从民歌开始的。汉魏乐府在感情方面的深厚强烈，语言方面的朴实自然，在精神上可谓追步《国风》，而形式上却又更为活泼，它们取代了穷途末路的汉赋，成为那一时代诗坛最活跃的因素，是十分自然的。它不仅在人民中流传，而且很快地被宫廷强行劫持了。但是，乐府诗的精神和风格，却启发那一时代的文人写出不少好诗，其中包括张衡、辛延年的《同声歌》、《羽林郎》等。不过，乐府民歌更突出的成就，在于造就了历史上赫赫有名的建安文学。比张衡往后的曹操父子，以高度的热情倡导乐府运动，曹操的《蒿里行》、《苦寒行》，曹丕的《上留田行》，曹植的《野田黄雀行》，陈琳的《饮马长城窟行》，王粲的《七哀诗》或写战乱时代人民的痛苦，或写徭役的深重造成的灾难，或写对自由幸福的向往，无不以社会问题为写作的主旨，而乐府诗也就在文人笔下形成了一支独特

的流派。此外，我们还可以提一提叙事诗。叙事诗的起源，虽不宜武断地归之于民间文学（《国风》中虽有《七月》，但雅、颂部分也有《生民》、《公刘》、《绵绵瓜瓞》诸篇），到汉代乐府《孔雀东南飞》、《木兰诗》、《陌上桑》、《孤儿行》的问世，才是大踏步前进的起点，其中如故事的完整性、人物形象的鲜明性和矛盾冲突的尖锐，都达到了相当的规模，为《悲愤诗》、《长恨歌》一类作品提供了创作的借鉴。

过去，人们曾经一度误认为词是文人创始的，这个谜底，随同敦煌千余首曲子词的陆续发现已经揭开了。原来词的形式，也是由劳动人民智慧开出的花朵。敦煌曲子词中，我们看到唐代民间早就有了《菩萨蛮》、《长相思》、《鹊踏枝》、《鱼歌子》、《望江南》等许多词牌，而曲词大多语言质朴、感情奔放，与晚唐以后文人的手笔有明显的区别，即举疑为改窜过的《鹊踏枝》为例：

巨耐灵鹊多满（谩）语，送喜何曾有凭据？几度飞来活捉取，锁上金笼休共语。

比拟好心来送喜，谁知锁我在金笼里。欲他征夫早归来，腾身却放我向青云里。

即使这首词确实经过文人加工，我们仍然闻得到浓郁的民间气息。而从《菩萨蛮》等曲子词间有字数不等，夹有类似衬字错别字，不如后来格律严整的情况来看，先于文人创作的痕迹也仍然可以看得出。过去认为长调慢词创自宋人周邦彦，而敦煌曲子词却证明它在唐代民间已经启文人创作的先河。

有一种看法认为，人民群众只能在篇幅短小的样式上作出贡献，而对戏剧一类复杂的文学样式就无能为力。事实并不如此。戏曲形式的臻于完善，固然有作家的功劳，而顺藤摸根，却不难发现它同民间文学仍然存在难以截断的密切联系。即如元杂剧，

人们都知道它是我国成熟的戏剧；但这种戏剧形式的诞生，却是由于宋金时代民间产生了诸宫调的说唱形式，这就为元杂剧的结构体制解决了关键性的问题。人们一向对元杂剧中王实甫的《西厢记》是很推崇的，而王西厢却是由金代董解元《西厢记诸宫调》发展而来；即使董西厢也不一定能算作民间文学，但它至少是那时期流行民间的说唱文学，是在民间故事传说与赵德邻《商调蝶恋花》的基础上集中改编而成的。董西厢中民间用语之类保存得不少。所以，戏剧的形成仍然抹不掉民间文学的贡献。再如对明清传奇极有影响的南宋戏文，它在发展成《张协状元》一类剧作之前，原是流行于浙江温州沿海一带的民间土戏，而且还夹以徐渭在《南词叙录》中述及的“里巷歌谣，不叶宫调”，我们可以想见当时的粗糙；然而也就是这种“士大夫罕有留意者”的土戏，在人民群众的支持下迅速地蓬勃发展起来，终至成为我国戏剧史上能看到的最早的正式戏剧了。其后，到文人手里，发展为传奇，影响了明清两朝几百年的剧坛，我们能对民间文学在创建戏剧样式方面作出的巨大贡献视而不见吗？

最后，还应该提一提民间文学与小说这种文学样式的关系。可以这么说：白话章回小说的诞生，跟宋元民间说唱文学的兴盛是分不开的。在唐代广受欢迎的变文讲唱被禁止之后，民间艺人便应人民大众文化娱乐与爱国情绪的迫切需要，另创讲史书与平话一途，在瓦舍进行。民间艺人的这一创造，对后来小说的发展有莫大的影响。首先，我们应该看到，在宋以前，六朝志怪和唐人传奇虽然也隶属小说的范畴，而由于是文言写的，不免在各方面都要受到条件的制约。宋人用白话讲唱，对文学说来乃是一大解放。由于白话更接近自然地表现生活，有条件充分地表情达意，在篇幅上也冲破了文言的藩篱，可以自由自在、淋漓尽致地运用活的语言刻画人物、摹写事件、抒发感慨、表现景物、描绘声态。而这种细致讲唱表演在时间上的延续，导致了章回小说的

形成。后来小说中套用的“欲知后事如何，且听下回分解”，就是从白话讲唱脱胎而来的。其次，由于民间艺人要运用白话讲唱形式尽可能完美地唤起听众的共鸣，这就促使他自己要在讲唱之前细心地下一番创造的功夫，深入体验和发掘人物的思想感情和性格，研究矛盾冲突与必须强调的气氛，并且尽可能丰富地组织引人入胜而又合乎逻辑的情节，力求在讲唱的各个部分都能紧紧地抓住听众，这就向他自己提出了一系列极其严格的要求，也为小说的诞生打下了严实的基础。再次，民间艺人虽然不能一次完成卷帙浩繁的长篇巨制，却无形中为长篇巨制准备了产生的条件。最显著的例子当然是搞出了一批批围绕《水浒》、《三国》、杨家将、岳家军为核心的各个独立的故事，只要把这些故事加以整理连贯起来，长篇巨制的基本轮廓就可以初步树立。因此，脱离民间文学的这些创造，我国文学史上《水浒传》、《三国演义》一类长篇小说，就不可能那样顺利、那样迅速地在文人笔下形成，而文人自己独立构思的长篇小说如《儒林外史》和《红楼梦》等等，也可能将由于缺乏技巧的借鉴和创作经验，诞生的时间和成熟的程度就没有我们现在所看到的那样理想。

综上所述，民间文学的创造力也并不见得一定会限于短制，无论戏剧还是小说这类复杂的长篇形式的作品，民间文学也都能依据自己独特的条件，为创造这些文学样式作出可贵的贡献。不仅这样，民间文学还拥有大量生动活泼的文学样式，如神话传说、故事、寓言、笑话、变文、弹词、鼓词等。其中一部分也被作家吸取利用过，例如先秦诸子与春秋战国的政客们，为增强著作与主张的说服力，常常借助来自民间的寓言以推广教化。韩非于《五蠹》、《外储说左》篇引“守株待兔”、“买椟还珠”，孟子《公孙丑》引“揠苗助长”，《战国策》引“狐假虎威”等寓言都足资证。又如文人作品中，也常常引古代神话传说以表达自己的感情与志向，如陶潜“刑天舞干戚，猛志固常在”之类。这种吸

取的结果是给作家文学注入了新的活力。还有很大一部分样式，则始终驻留在人民大众的生活中，并且不断发展为新的文学样式，这里不一一列举。从文学史看来，只有赋，民间文学倒是受了文人文学的影响。敦煌石窟中也发现了一些民间的赋。推而广之，话本中形容大将出场，总用“但见得”开始，引出一大段铺叙的话，称为“砌话”，当时的说话人都以“道得砌”为能事，这个砌就是广义的赋。在沪剧中，我们还看到所谓“赋子板”，演唱者要一口气连唱几十句，这也可以算作赋。所以，从某种意义说来，民间文学与作家文学又是相互渗透的。

### （三）民间文学首创积极浪漫主义的表现方法

文学史上，积极浪漫主义的表现手法，也是从民间文学开始的。上古时代，由于生产力的低下和知识的蒙昧，人类和自然界的斗争是十分艰难的；但这并没有使我们的祖先因之丧失向自然进军的勇气。相反地，在他们身上依然充满了乐观主义的战斗精神。对于制服自然，改造社会，他们有的是坚定的信念。这种感情与愿望酝酿的结果，在文学上便有神话和英雄传说的诞生。对于神话与传说，我们既要看到充满幻想色彩的积极浪漫主义的一面，同时也不能忽略作品反映现实的一面，否则势将导致对神话传说的片面理解。所谓现实，是指不屈于暴力，不甘受自然的支配，要做生活的主人。神话传说中那些具有高度智慧和绝大力量的神人，实际上正是那个时代人民群众集体力量的表现，他们在客观上反映了那个时代人类与自然界斗争的历史。即以“大禹治水”、“后羿射日”为例，它不就是古代人民与洪水旱灾激烈搏斗过的证据么？只是由于社会条件的限制，人类可能暂时地失败了。但他们立志制服自然并且深信自己必然获得胜利的信念，却是从来也不曾动摇的。从这些作品中表现出来的积极浪漫主义，不仅鼓舞了人们的斗志，而且对后世的文学创作产生了深远的影响。

响。例如屈原的作品，无论是《离骚》、《天问》，还是想象丰富的《九歌》，都无不由于这种手法的运用而拥有艺术上特别强烈的感染力量。拿他被放逐时期的代表作《离骚》为例，作者在诗中夹用了大量美丽的比喻和上天下地会见仙人的幻想，坦荡地向读者敞开了他全部的思想，而我们则从中看到他忧国忧民的极度痛苦的心情，和不惮辛劳、探求解救祖国危亡命运的一片丹忱，感受到他那崇高的人格和抱负的光辉。积极浪漫主义的表现手法，促使许多作家在创作上取得了好成绩，如李白《梦游天姥吟留别》、《蜀道难》等气魄宏伟的诗篇，关汉卿《窦娥冤》中印象深刻的反抗，吴承恩《西游记》里寓批判于情节离奇的故事，蒲松龄《聊斋志异》里托理想于鬼狐，汤显祖《牡丹亭》中破礼教于梦境……都是很好的例子。这种手法，在民间戏曲小说中尤为普遍，像《槐荫记》、《刘海砍樵》，写神人精灵的结合，表现封建社会中人们对幸福的憧憬；《白蛇传》、《孟姜女哭长城》则表现了对封建统治的反抗精神；杨门女将克敌制胜的精湛武艺与包公平冤折狱、主持正义的“神断”，反映了人民爱国主义的情绪和政治的理想，它们不仅促进了我国文学创作风格流派的多样化，而且对社会也起着积极的影响，即便是悲剧性的作品，也由于积极浪漫主义的照耀而披上了一层高昂战斗的光辉。《孔雀东南飞》和《同窗记》（《梁山伯与祝英台》）中，男女主人翁虽然在封建礼教的残酷迫害下牺牲了，但鸳鸯的出现和化蝶双飞的结尾，却毫无疑问地给悲痛之余的读者，悟出他们不屈于恶势力，相应地也就是取得了斗争的胜利而为之欣慰。《窦娥冤》中那个少女被夺去了年轻的生命，楚州三年大旱与最终的昭雪，使同情窦娥不幸的人们没有走向情绪低落的迷茫，而更加激发了对那个坚强灵魂的崇高敬意。无疑地，这类作品鼓舞了人民向前看的热情，在叙述我国文学史上这一系列光辉成就的时候，我们会情不自禁地联想起民间文学在这一方面首创的功勋。

### 三 余 论

民间文学是源，这一点看来是意见一致的。但是民间文学的真正价值，则必须从民间文学在阶级斗争中所起的作用与在艺术上的创造的实际来评定。重视民间文学，在文学史家中恢复民间文学应有的重要地位，确实是文学工作的当务之急。本文前面两个部分，不一定做到了对民间文学的光辉价值作出了接近科学的评价，这既是由于我水平的限制，也是由于民间文学的开掘工作，尚有待于今后大力进行，仅仅依靠目前掌握的这一点资料，那是大大不够的。但是，在当前讨论中，还有几个问题值得注意。首先，要在研究的态度上，力求实事求是。过去地主、资产阶级文学史肆意贬低民间文学的做法，固然不对；今天对某些价值并不很高的民间文学作超过实际价值的评价，恐怕也不符合马克思主义的治学态度。民间文学就总体而言，当然也可以说是直接表现人民思想愿望的，但就具体作品言之，也会高下不等，有的从思想到艺术都比较一般的作品低，就不能因为它是民间文学就立意拔高，加以过高的赞誉。这种做法反而可能使人们对其他部分评价是否正确引起怀疑。其次，在评价一篇或一部与民间文学有密切关系的作品的时候，也要持冷静的科学态度。在我国文学史上，不少进步的作家文学，确是在民间文学的基础上发展而来的。但是，经过进步作家再创作的作品，固然应当重视成书过程中民间文学的巨大作用，却显然不能再视同为原来的民间文学了。它们既有关系，而且有血缘关系，但又有区别，把它们混为一谈，或者一定要强调“《九歌》是民间祭歌”、“《水浒传》不失为直接由劳动人民创作的长篇巨著”、“《聊斋志异》是民间故事集”，都是欠妥当的。因为任何一部作品，经过作家的再创作，其中就不可能不渗进作家世界观与立场的主观因素，比如《水浒

传》吧，其中显然属于糟粕的部分，如接受招安之类，人物身上思想的局限之类，究竟是由民间文学负责呢，还是由作家负责呢？此外，对作家的劳动，我们要不要承认呢？这些问题就很可能搞不清楚。比较恰当的做法是：抓住成书的全过程，对两方面的贡献各自作具体的分析，不要混淆。再次，要仔细辨别真正的民间文学与冒牌的赝品，这个工作是比较困难的，但也并不见得束手无策（例证前面已经举过《舜子至孝变文》和一部分《挂枝儿》和《劈破玉》，这里从略）。只要从立场上检验，就能察知它是不是民间文学。例如明代民歌中也混入了部分文人的仿作，也要细细甄别。做到这三点，对正确评价民间文学在文学史上的地位，不会是无益的。

一九五九年三月

### 作者附记

这是一九五九年讨论民间文学在文学史上的地位时写的一篇文章，当时因报纸篇幅有限，仅摘录部分论点发表在一九五九年三月二十四日《解放日报》上，现在借出版的机会将全文整理出来，内容上较原文有所补充，仍用原来的题目。本文曾经得到李平的协助，谨此志谢。

一九七九年二月二十七日

（原载《民间文学丛谈》，湖南人民出版社，1982年7月）



◎ 马学良

## 谈少数民族民间文学的翻译问题

---

马学良（1913～1999），男，山东荣城人。著名语言学家、民俗学家和彝学专家。生前曾任中央民族大学教授，中国社会科学院少数民族文学研究所副所长，中国民俗学会副理事长。代表作有《彝族文化史》、《彝文经籍辞典》等。

---

我国的文学艺术，是各族人民千百年来在祖国的土壤上辛勤劳动地培植出来的。在表现形式方面，有各自不同的风格和民族特色，在艺术内容方面，有各族劳动人民在生产斗争、反对压迫者、争取社会进步的共同目的。因而各民族进步的文学艺术，都具有积极因素和强烈的鼓舞作用。尤其在社会主义民族大家庭中，各民族文化的互相交流，紧密合作，对各族人民文学艺术的繁荣发展，建立统一的社会主义文化，具有重要的意义。各民族文化交流首先要通过翻译，不但要译成各民族语文，更重要的是要译成汉文。因为我国各族人民在党的民族政策的光辉照耀下，民族团结更加紧密。各族人民自愿地学习汉语文，作为民族间的共同交际工具。因此把兄弟民族的民间文学译成汉语文，对促进各族人民的互相认识，巩固民族团结，具有重要的意义。

我国少数民族民间文学的整理翻译工作者，在党的领导下辛

勤地劳动着，有很多优秀的民间文学，不但译成了汉文，有的还译成外国文字。如撒尼（彝族的一个支系）的长篇叙事诗《阿诗玛》，有的部分的或全部译成几种不同的外文，列为世界文学名著。但是从整个的民间文学的翻译介绍工作来看，还是赶不上实际的需要。翻译质量也必须进一步提高。

翻译是从一种语言译成另一种语言，必须准确而完全地表达原作的内容与形式，这与重述或改编根本不同。过去对少数民族的民间文学的翻译，有些人由于不懂所译民族文学的语言，以转述注译代替按原文翻译。这就很难保持原作的真实思想内容和风格。就以翻译整理较好的《阿诗玛》来说，据该书序言所谈整理本三项缺点，其中一项就指出：在二十份原材料中，有十九份是口译笔录的，其中只有一份是先以撒尼文（即彝文）记录下来，然后进行翻译的。可见《阿诗玛》主要还是靠转述整理出来的。这就难免像序中所指出的：“这样，再加上整理者亲自动手新增加了许多段落和句子，有的是属于补充和发展的，有的是属于加工和改写的，有的是属于一般修辞上的润饰的，有的是属于合并的，有的是属于创作的。”<sup>①</sup>因此“这些由整理者‘创作’出来的东西，既不真实，也不朴素，所以也就不美”<sup>②</sup>。整理者若要在不失原作的基础上进行整理，这也必须先有忠实的翻译资料，才能有满意的整理。不然“整理者凭了自己的‘灵感’这样进行‘创作’”，是不科学的。如中外批评者对于原整理本《阿诗玛》的尾声（即《回声》一章）的意见很多，就因为整理人采取移花接木的办法，将关于应山歌姑娘诗卡都勒玛的民间传说的素材，大胆加以改造，以阿诗玛遇救，变为回声作结局。这种“大

① 均见《阿诗玛》（中国民间文艺研究会主编《中国民间叙事诗丛书》），人民文学出版社，1960。

② 均见《阿诗玛》（中国民间文艺研究会主编《中国民间叙事诗丛书》），人民文学出版社，1960。

胆而不忠实”的整理，既不合于“慎重整理”的态度，也不合于忠实的翻译。我们对于新版本的《阿诗玛》的整理者和作序者毫不掩饰地将工作上的缺点告诉读者，并且为今后从事少数民族文学翻译整理的工作者指出努力的方向，这种态度是值得欢迎和赞佩的。使我们从《阿诗玛》的翻译整理工作中吸取经验教训，即该书新版本序言所指出的调查的面要宽，要能直接用民族语言进行工作。“如果这样，就可能整理出更令人满意的诗篇”。这是从实践中得来的真实经验，更重要的是能直接用民族语言进行工作，否则就不可能深入下去。真实的翻译要像普列汉诺夫所说的“您首先要懂得所由翻译的那种语言”<sup>①</sup>。

怎样翻译少数民族的民间文学？这比一般的外国语文翻译更困难。我们对外文著作的翻译，大都有原文可据，并且还有各种词典作为辅助工具。而少数民族的文学大多是口头创作，没有文字记录，必须先通过忠实的记录，才能进行翻译。所以忠实的记录是文学翻译的重要步骤。如果说原作是表现，翻译就是再现。翻译文学采取直译或意译使原作再现的问题，自来争论很多。鲁迅先生主张直译，这是要译者“勿失文情”，忠实地使原作的“文情”通过翻译使之再现于另一种语言中。有些翻译者错误地把直译当做硬译死译。因此有人把汉文“胸有成竹”直译做“肚里有竹竿”，“神气十足”直译做“神长了十只脚”。这种译法与鲁迅先生所提倡的直译是背道而驰的。鲁迅先生所以提出直译，是针对当时有一派胡译乱译的人所提出的“与其信而不顺，不如顺而不信”的荒谬说法，因此他提出“宁信而不顺”的说法，反对那些“削鼻剜眼”式的翻译。其实鲁迅的翻译是既信且顺，而更重要的是他一贯坚持“勿失文情”的翻译原则，给翻译工作者

① 转引自 ③. 列旺廷著，刘辽逸译：《翻译与注译》，《翻译通报》第 2 卷第 5 期，第 36 页。

创造了良好的范例。

翻译既要忠实于原作的“文情”，又要符合于译者的语言习惯，并非忠实于原文的语序。各种语言都有各自的语法构造，基本词汇和各自的表达形式。翻译是要把原作者的语言转译成译者通用的语言。在忠实原意的原则下，可以颠倒语序，可以变化句形，为了使意义更加明显，也可以审慎地增字减字。我国很多民族语言的词序和汉语不同，藏缅语族的一些民族如彝、纳西、傈僳等民族的语言跟汉语的语序就有很大的不同，汉语说“我买一尺红布”，他们说“我布红一尺买”，汉语说“他唱了一个山歌”，他们说“他山歌一个唱”。还有一些词的构造次序也跟汉语的习惯不同，如汉语说“夫妻”，彝语说“妻夫”。在各民族语言中都有由几个有意义的词素构成一个多音节的词表示一个单纯的概念，如拉祜语以“手跳”表示“脉搏”，“地摇”表示“地震”；彝语撒尼话以“铁刺”表示“钉子”，“答话”表示“回声”，“太阳出来”表示“东方”，“太阳落”表示“西方”。像这种情况如何能直译呢？可见直译不可能按文字表面死译，应按译者的语言构造及语言习惯，把原文每一个词句译成与译者通用语言相当的词句。只要“勿失文情”，可以加字减字以符合原作全句全文的精神，不能孤立地只忠实于个别词句的翻译，而忽略每一词句与全文有机的联系。马克思主义辩证法教导我们观察自然界现象时不能看做彼此隔离，彼此孤立，彼此不相依赖的各个对象或各个现象的偶然堆积，而是把它看作有内在联系的统一整体。真正忠实原文的翻译，必须掌握辩证法的精神，作为翻译的指针。

好的译文是要直译中含有意译，意译中含有直译，二者是辩证统一的关系。说起来似乎只是语言的事，实际还是要了解生活。因为文学的要素是语言，语言是与人的生产行为直接联系着的。语言的活动范围很广，它“包括生产领域，也包括经济关系的领域，包括政治的领域，也包括文化的领域，包括社会生活，

也包括日常生活”<sup>①</sup>。因此要了解一个民族的语言，“只有密切联系社会发展的历史，密切联系创造这种语言、使用这种语言的人民历史，去进行研究，才有可能”<sup>②</sup>。所以好的翻译者，不但对所译民族文学的语言应有精深的研究，还必须了解该民族的社会生活和历史。这就必须通过实践深入生活，毛主席说“无论何人要认识什么事物，除了同那个事物接触，即生活于（实践于）那个事物的环境中，是没有法子解决的”<sup>③</sup>。我们知道唐代翻译佛经的大师玄奘，他在那时就已感到生活实践对于翻译的重要性。他为了深究佛经义理不得不西行从实践中求得认识，归国翻译。《大慈恩寺三藏法师传》卷一有一段记载说：“法师既遍谒众师，备殫其说，详考其理，各擅宗途，验之圣典，亦隐显有异，莫知适从。乃誓游西方，以问所惑，并取十七地论以释众疑，即今之瑜伽师地论也……”玄奘到了印度后，周游一百一十国，凡十七年，到处参访知识，采风问俗，著《大唐西域记》，给翻译佛经打下了良好的基础。

然而有些翻译者，确实不顾民族历史，社会生活，采取硬译死译的办法。如《唐蕃会盟碑》中称唐穆宗为“文武孝德皇帝”，西文中引用时根据藏语译音写为“būu bū héu tig hwang te”，而汉译者不知道这是“文武孝德皇帝”的西文译音，却把唐穆宗硬译为“冰布吓乌特黄特”了。让读者查遍了二十四史也找不到这么一位统治者。还有的译者把藏语西文译音“Chen-re-si”即“观世音菩萨”直译成“陈力士”，“Jam-pe-yang”即藏语“文殊菩萨”直译成“曾伯扬”<sup>④</sup>。又如最近翻译柯尔克孜族的史诗

① 斯大林：《马克思主义与语言学问题》，第35页。

② 斯大林：《马克思主义与语言学问题》，第20页。

③ 《毛泽东选集》第一卷，第286页，人民出版社，1951。

④ 张建木：《加强少数民族语文的翻译工作》和《吸收古代的翻译经验》，分见《翻译通报》第2卷第5期和第3卷第2期。

《玛纳斯》，其中有一段誓言：“让头顶上的青天惩罚我！让胸前的大地惩罚我！”在翻译时有的同志为了反映民族特点，认为柯尔克孜族是信仰伊斯兰教的，便把“青天”译成“真主”、“胡达”（上帝）了，其实柯尔克孜人在信仰伊斯兰教以前是信仰多神教的，史诗《玛纳斯》正是在信仰伊斯兰教之前产生的，因此出现上述誓言是可以理解的<sup>①</sup>。尤其在民族语言中有些词往往表示一种社会制度，如全县瑶语以“两个村子的人”这一短语表示“夫妇”一词，原来古时一个村子一个姓氏，有同姓不婚的习惯，因此必须两个村子的人才能成为夫妇。云南彝语中“奴隶”和“牲畜”用一个词表示，这还是奴隶社会时奴隶主把奴隶和牲畜都看作是私有财产的残迹。由此看来，翻译工作者如果没有丰富的生活经验、历史知识，只按字面硬译直译，就会使读者不知所云，还谈得上什么文化交流呢？

翻译民间文学遗产时还必须注意古今文学语言的不同，因为语言是随着社会的发展而发展，尤其“语言的词汇对于各种变化是最敏感的，它几乎处在经常变动中”<sup>②</sup>。如云南彝语在现代口语中“马”是“mu”（为了印刷方便，参照汉语拼音方案注音，并省去调号，只能得到近似值。下同），“羊”是“chi”，“人”是“co”，“树”是“si”，而在古歌词或彝文经籍中则分别作“hu”，“bu”，“du”，“so”。也有同一个词由于词义的演变而有古今不同，如藏语“nda-mling”原指佛教上的“南瞻部州”，现在用作表示“世界”，“tsangpo”本指“雅鲁藏布江”，现在泛指一切大河。还有诗歌用词往往和口语不同，如黔东南苗语“母亲”口语是“mai”，在民歌中就有用“nai”或“lha”的，“哥哥”口语是“de”，在民歌中就有用“hlang, ka, xong”的。“姑娘”口

① 这是胡振华同志参加新疆组织的翻译《玛纳斯》工作时见到的例子。

② 斯大林：《马克思主义与语言学问题》，第22页。

语是“dai pa”，在民歌中有用“ai hlao, mai niu, niang xeng”的。当然其中可能因为流传而夹杂一些方言词，或为了修辞关系而引用古歌词。因为“人民的语汇是很丰富的，生动活泼的，表现实际生活的”<sup>①</sup>。翻译工作者必须随时调查采集这些语汇，下苦功学习。毛主席《在延安文艺座谈会上的讲话》中指出许多文艺工作者以前同自己的描写对象和作品接受者不熟，语言不懂，由于“脱离群众、生活空虚，当然也就不熟悉人民的语言。……如果连群众的语言都有许多不懂，还讲什么文艺创作呢？”<sup>②</sup> 同样，翻译工作者不深入群众，熟悉人民群众的丰富的生动的语言，还讲什么文艺翻译呢？

两种语言的翻译，除了语言上的隔阂，反映在语言上的生活制度，事物名称，也常会使读者感到生疏莫解，因此译者不但要做两种语言的桥梁，还要介绍该民族的生活习俗，帮助读者更容易理解原作的思想内容。所以译文的注解就特别重要了。过去文学作品的译文总感到这方面做得不够，因为在民间文学中，往往在字里行间就蕴藏着一个民族丰富的生活经验，不了解生活就不能亲切地体会作品的内容。鲁迅先生很重视译文的注解：“不但一字一句绝不苟且，甚至每一个出典必详细查考而注明。”<sup>③</sup> 鲁迅于一九二七年译了荷兰望蔼覃的《小约翰》，在引言中说：“动植物的名字也使我感到不少困难。”他曾托人查词典，再查对中国名，在书后附着一篇动植物译名小记。他还认为不大妥当，因此他建议“将来如果有专心的生物学家，单是对于名目，除采取可用的旧名之外，还须博访各处的俗名，取其较通行而合用者，定为正名，不足，又益以新制，则别的且不说，单是译书就便当

① 《毛泽东选集》第三卷，第838页，人民出版社，1953。

② 《毛泽东选集》第三卷，第872页，人民出版社，1953。

③ 黄源：《鲁迅先生与译文》，转引自罗书群：《鲁迅论翻译批评》，见《翻译通报》第3卷第4期。

得远了”<sup>①</sup>。的确，只要做过翻译工作的人，就会体会到鲁迅先生这话的正确和重要了。尤其翻译少数民族的文学，其中名物制度，不但没有词典可查，就是知其名若不亲身体验也难理解其本质。如傣族地区西双版纳有一种会爬树的鱼，当地人叫“巴铁鱼”，学名“攀鲈”，能爬到陆地和棕榈树上乘凉休息。孟子认为不能“缘木求鱼”，而在西双版纳是可以办得到的。古人说要多识草木鸟兽虫鱼之名，翻译工作者不但要识，还要实践，“离开实践的认识是不可能的”。尤其在少数民族诗歌中喜欢用当地动植物名称作恰当的比喻，译者不理解那事物是什么，原文的特色和风格就会译得黯淡无光。我曾翻译彝文《作斋经》，其中有以蕨菜喻子嗣昌盛之句，古诗曾有“言采其蕨”之句，但不知其实，更无从理解为什么用蕨菜来比喻多子多孙。后来在当地亲自采蕨查看，才知道这种植物根茎长，羽状复叶，叶背子囊丛聚，不开花，不结果实，用孢子繁殖。才知道这种比喻的形象和恰当，既取其根长叶茂，又取其种子繁殖。此外如原文中的隐语、寓言、俚语、双关语等，以及神话典故等都应深入查考做详实的注解。而语言工作者必须及早从实地调查中编纂出有关的各种辞典，如动植物辞典、地名辞典、成语辞典等，供翻译者参考使用。

为了提高我国少数民族的民间文学的工作质量，必须做好翻译工作。去年三月文化部副部长徐平羽同志在中国科学院文学研究所召开的少数民族文学史讨论会上在谈到民族文化整理工作的问题时说：“在整理中，翻译是一个很重要的问题，做翻译工作的人，既要精通少数民族语文，又要精通汉族语文。”<sup>②</sup>可见提高翻译质量，必须改变过去有些人采取转述文学大意加以注译的

① 退寿：《翻译与字典》，见《翻译通报》第2卷第4期。

② 见《加强民族文化工作》，《民间文学》1961年5月号。



方法。要学习民族语文，直接从原文翻译。

列旺廷在《翻译与注译》一文中批评“借助注译从不懂得的语言翻译，绝不能使原文作者‘穿着本来服装’、‘具有人民面貌’，而只能对原著给予一个近似的、往往歪曲的素描，因为它在被‘辛辛苦苦的译者’所贫乏化了的或是粉饰起来的。这就是为什么我们应当为学习兄弟民族语言而奋斗，不是口头而是实际去奋斗。”<sup>①</sup>苏联的兄弟民族文学翻译，有一段很长的时期也是借助注译的方法。一九五〇年苏联《真理报》曾发表几篇文章指责这种不正常的翻译情况，在兄弟民族文学翻译工作者大会上号召翻译者必须研究兄弟民族语言，认为这次大会是翻译工作中的“转折点”<sup>②</sup>。我国过去几年来，翻译者也有采取注译文学作品的，由于实际生活的需要，能掌握民族语言的翻译家还很少，采取注译还是很必要的。但十多年来，在党的领导和关怀下，少数民族语文得到空前的发展，各地民族学院和有关学校已培养出一部分的民族语文专业的人材，就以中央民族学院语文系来说，已先后开设了二十二种民族语文专业，毕业学生近千人。不但专业的人材都能掌握一种或两种民族语文，在民族地区工作的干部，遵照毛主席的教导“在少数民族地区工作的汉族干部，必须学当地民族的语言，少数民族的干部也应当学习汉语”。因此有很多干部通过种种方法勤学苦练也能掌握民族语言或汉语。有了这样多的民族语文干部，各地有关文学机构，应当有计划地组织一批人材，培养成为翻译整理少数民族的民间文学的专门人材。因为这些人已具有民族语文的基础，加以培养就可收到事半功倍之效。这对提高我国少数民族的民间文学的工作质量和促进社会主义文化事业的繁荣发展，具有重要的现实意义。

① 见《翻译与注译》，《翻译通报》第2卷第3期、第5期。

② 见《翻译与注译》，《翻译通报》第2卷第3期、第5期。

列旺廷在谈到艺术翻译时，他认为“把艺术作品从一种语言土壤移植到另一种语言土壤，在某种程度上是一种‘暴力’的行为，因为文学作品有机体中正常吸收生命液的过程被这种行为中断了。应当做一个文学中的富有经验的‘米丘林’，善于把艺术作品从一种土壤移植到另一种土壤”<sup>①</sup>。可见文学翻译是一项细致而艰巨的任务。我们坚信在党和各族人民伟大的领袖毛主席的教导下，在祖国多民族灿烂绚丽的文艺百花园中，会培养出千千万万富有移植经验的文学上的“米丘林”！

（原载《民间文学》，1962年4月号）

---

<sup>①</sup> 见《翻译与注译》，《翻译通报》第2卷第5期。

## 谈民族调查

---

江应樑（1909～ ），男，广西贺县人。云南大学历史系教授，长期致力于民族文化及民族史的研究。著有《云南西部的“摆夷”研究》、《凉山夷族的奴隶制度》、《傣族史》等专著，并主编有《中国民族史》等丛书。

---

自从给“民族学”恢复名誉以来，不少年轻的民族工作者和青年学生都想本着民族学的理论和方法去从事民族调查，这是一件很好的事情。可是他们不知道民族调查工作中遇到的一些问题是否在民族学中已讲到。他们常常提出这样一些问题：“民族调查应怎样进行？”“被调查的人不愿说实话怎么办？”“调查中应该注意些什么问题？”“怎样才能获得需要的材料？”等等。由于“民族学”的研究中断了多年，年轻的民族工作者和青年学生提出这样一些问题是可以理解的。

解放三十年来，我们做了不少民族调查工作，取得了可喜的成绩。但是由于缺少“民族学”这门学科的基本锻炼，所以调查得到的材料就不是那么理想。民族学对于民族调查记录，有两点严格要求，一是要材料确实可信，二是要能够反映民族特点。用这两个要求来检查一下解放前我国的民族调查工作，可以说基本

上是按着这个路子走的，缺少的是一般人还不会用马克思主义的观点方法，对材料进行分析、综合、比较、研究。解放后从事调查工作的同志，都能学习着应用马克思主义理论分析问题，但却忽视了民族学的这两个核心要求，即材料不够确实和不能表现民族特点。而且发生了一个偏向，用经典作家的结论来划出许多框框，束缚住自己的思维，因此写出来的文章千篇一律，调查材料安在哪个民族的身上都能适用，实际上都不适用。邓力群同志在一次讲话中说过这样的话：“有的搞调查的人，往往自己先有个想法，调查时候就引导人家按他的框框说。”“我们过去的民族调查，搜集了很丰富的调查材料，毛病出在越整理越失去本来面目，写出来的简史、简志，各民族差不多一个样，模糊了每个民族社会情况和历史发展的特征。这样的书谁看？恐怕谁也不看。”（《光明日报》1980年7月9日）因为说的是事实，所以听起来觉得很痛快，也很发人深省。

事情很明白，老一辈的民族学工作看年纪已老，要直接去参与民族调查工作事实上有困难，不少考察工作要求靠中年和青年一代的民族学工作者去做，对荒僻的边远地区的民族调查工作尤其是这样。这些担起了民族考察工作重担的年轻人有着满腔的工作热情、强健的身体和顽强的毅力，但是在基础十分薄弱的情况下去开展工作，困难是显而易见的。今天要找一些较切实用的参考书籍都不容易。我对这些急切地提出问题的年轻有志之士十分关心，很愿意谈谈自己过去从事这项工作的一些经验和体会，这些感受得自我三十至四十年代的民族考察的实践。我曾考察过广东和广西的瑶族、海南岛的黎族和苗族、云南德宏和西双版纳的傣族、四川大凉山的彝族。我虽接受过民族学训练，但解放以来在从事民族调查中，不敢再依照老一套的要求去做了。现在来旧事重提，难免时过境迁，不一定对今天的民族考察工作有什么帮助，只好请大家择其可用者面取之吧。

民族学研究的老前辈蔡元培先生在所著的《说民族学》一文中（1926年版）指出：“民族学是一种考察各民族的文化，而从事于记录和比较的学问。”这里包含了四个很重要的内容：一民族文化（广义的文化），二考察，三记录，四比较研究，明白地把“考察民族文化”定为民族学的研究工作的重要组成部分。由于文献上对各民族的记载不多，而且语焉不详，甚至有浓厚的民族歧视思想，使一些文献大多不足信。对各民族历史和现实状况的了解，常常不得不凭借于对各民族的实地调查，对于文献上缺少记载的民族更是非依赖民族调查不可。可以说民族调查是民族学研究中获得资料的重要手段之一，调查工作的成败往往能影响到整个研究工作。因而学一点民族学中有关民族调查的方法，提高调查的成效就显得非常必要了。

从某种意义上看，民族调查之于民族学本身与田野发掘之于考古学的关系十分相似，两者均在于获取丰富的实际的第一手材料。但是在具体工作时，民族调查和田野发掘又有差别，各有自己的特点，各有必须遵循的原则和方法，不正视这些特点，往往会导致调查工作的失败。这些特点中重要的一个是：民族调查是对活着的个人或人群进行工作，如果得不到对方的同意、支持和协助，则工作将寸步难行。因而如何争取得到调查对象的好感和信任，乃是整个调查工作中要首先考虑的问题。其次民族调查的是活对象，它随时处于活动之中，不似考古学对象那样一般不会在发掘中变动。因而对于民族调查来说，方法必须是多样的、灵活的、变化的，不同的时机、不同的对象得用不同方法去进行调查。再次在民族调查中，由于民族语言和民族生活习惯的不同，使我们的思想，我们提出的问题，不一定能顺利地让被调查者了解，遇到翻译人员不懂你提问的内容时，那可能会得到离开真实情况的材料。为了避免这些障碍，进行民族调查时，常常不得不准备多种方式、方法，一种方法失败后随时可以换上另一种方

法。最后需要警惕的是，由于民族习惯的不同，在提问中有时会发生思想上的误解，在这种情况下对方往往会编造一片假情况来应付你，用这样调查得来的材料作研究根据，那真是害人不浅。

根据我个人的经验，我觉得从事民族调查工作，大体上有八个方面值得注意：准备工作；如何拟调查计划；进入调查前要注意的事项；如何观察；如何访问，怎样做记录；摄影、绘图及征集民俗品；收尾工作。下面分别作简单的叙述。

## 一 准备工作

准备工作的工作量很大，也很琐碎，但必须做好。大概说来应包括以下几个方面的工作。首先要充分查阅考察地区的有关资料，包括历史文献、地方志、前人的著述、口头的传说。这样一方面使我们对所要考察的地区中心有个底，到现场后不致对一切都感到陌生；另一方面为拟制调查计划提供依据。这些文献资料摘录下来，对将来写调查报告也是不可缺少的内容。

阅读文献资料的同时，还得普遍走访去过这个地区或了解这个地区民族情况的人，倾听他们的意见，并把他们提供的情况和文献资料进行比较，看看有什么差异。进行这一工作往往是对自己判断力和工作勇气的考验。1937年我第一次来云南，中山大学给我的任务是调查云南西部的傣族。文献中把傣族和傣族地区讲得神秘可怕，什么瘴气、放蛊、琵琶鬼等，在昆明拜访过的人，包括一些上层人士，都劝我不要去傣族地区去。他们说那里的人会放蛊，中了蛊就回不来了；还说那里有人会把整张牛皮或一把刀子化为微尘，咒入人的腹内。我问他们是否中过蛊，或见过会咒物入人腹的人。他们都说没有亲身经历，或亲眼见过，但到傣族地区得瘴气，甚至死亡的，确有其人，而且不少。我从惊奇、怀疑到思考分析，最后得出结论，放蛊是假，瘴气是真。所

谓瘴气，就是恶性疟病。这就坚定了我去滇西的决心。事实上我在滇西调查数月，就从未见过放蛊的事情。我遵照医生的嘱咐，按期服用防疟药品，也从未得过瘴气。

调查中所需物资的准备应该周详而不累赘。周详是要求作到在整个调查工作中所需的一切器材，如：照相机、体质测量器，生活中所需的用品，包括可能用到的药品，估计在考察地区内不能补充到者均应带上；不要忘记带点礼品送给被访问的人。东西带少了或忘记带了必要的物品将直接影响工作的开展。可是带多了又会成为累赘。我在当年民族调查时，唯一的交通工具是骡马，我带的物品不超过一个骡马驮子的重量，行动起来只须两匹马——一骑一驮，就解决问题了。现在的工作条件和交通条件比我搞民族考察时好得多了。但是去考察的地方生活条件，交通条件和医药卫生情况，比起城市来差距仍然很大，这项准备工作丝毫不能放松。

一个民族调查工作者应有吃苦的思想准备，在不影响健康和工作的情况下，尽力和被考察地区民族的生活接近一点，就更容易和他们交上朋友，感情上融洽，这对调查工作的进行有很大好处。我到大凉山调查时，就是带足工作用品和医药，生活上的用品就带得很少。进大凉山后我和当时当地的彝胞一样披毡子、吃包谷，一百多天的考察中都是如此。当时货币贬值，物价腾贵，中山大学给我的考察费用远不够用，我又是单身一人进大凉山，如果生活上考虑得多了点，那就根本进不了大凉山。

## 二 拟制调查计划

上述两项工作做好后，应该立即拟定调查计划。拟定调查计划，必须注意要有现实性，应该把可以办到的内容拟定进去。不要先划框框，不考虑可能性，盲目地好高骛远而结果又办不到那

有什么用？调查计划还应当体现出此次调查的中心来。任何一次调查，总要受到一定时间和空间的限制，不可能样样都弄清楚，只能根据当时当地的实际情况确定一个主要的中心任务。在计划中缺乏中心，全面开花必然会在调查中无所适从，使工作陷入混乱。当然中心不是孤立的，必定会和其他内容互相关联，因此在计划中还应列进与中心任务关联较紧的项目。

调查的目的在计划中应有明确的规定，每个民族都有其自身的特征，民族考察就要求能充分地把握住这些特征，在入境前通过资料的搜集能对将要调查的民族的特征有一个初步的认识，并写进计划中，今后在调查中可以用来与事实作印证。当然这样的初步察觉不一定会很准确，临到调查现场后发现新的更主要的民族特征那才是重要的。调查计划不是机械死板的，不要怕以后在调查中改变调查的内容甚至改变调查的中心项目，为了应付这种情况，拟定计划时应留有一定的活动余地。

就一般情况而言，一个考察计划应包括有如下一些主要内容：

(1) 民族状况：该族的族称（自称和他称）、分布、人口、民族的来源、历史的传说。

(2) 地理环境：自然状况、山脉河流、植被土壤、气候、物产及交通。

(3) 生产和生活状况：从事哪些生产，生产方法，生产水平，社会发展程度，职业分工状况。家庭、婚姻、宗教、节日活动、语言文字等。

(4) 民族关系：和邻近各族的往来、通婚、贸易和交换关系，不仅了解现时的情况也要了解历史上的情况。这些内容都是最基本的，作计划时应全部考虑，若有缺漏可以留待进入现场后补上。调查计划宁可拟得详细些。



### 三 进入调查

准备工作完备了，调查计划拟好了，就到了进入调查的阶段了。在行将入境之前，还有一件事要注意，就是得事先了解这个民族的风俗习惯，俗话说“入境问俗”，我们做民族调查工作，应该“未入境，先问俗”。每一个民族都有本民族特有的传统风俗习尚。一个外来人能够“从其俗”，他们觉得这是看得起他们、尊敬他们的表现，在心里留下了好感。这样能为互相间建立感情打下基础，将会给调查工作带来极大的便利。如果对他们的风俗不尊重，尤其是违反了他们的禁忌，不仅对调查工作不利，还可能给你带来祸患。例如傣族地区进入佛寺，登上佛殿台阶必须脱鞋，否则会当面受到责怪，以后你再休想到这佛寺中去或访问佛爷谈任何事情了。景颇族的住房有前后两门，一为生门，一为鬼门。本宅人可以任意从两门出入，外地生客只能从生门进出。你要是从鬼门走进去，他们认为触犯家鬼，轻则责令人杀鸡祭鬼，重则要用你的血去祭。

在一定时期的特殊环境下，他们对某件事的好恶心理，也得事先了解。这对工作也可以起关键性的作用。我第一次到滇西调查时，傣族地区还是土司统治。旧云南省政府派来护送我的人，只把我送到与芒市土司接壤的龙陵县就折回去了，我虽然手中持有旧政府的介绍信，却不敢也无法贸然进入芒市。我在龙陵逗留了近十天，摸清了情况，才知道当时凡是政府派到土司地区去的人员，对土司和人民贪污敲诈，无恶不作；土司和人民对这些“汉官委员”们恨之入骨，称他们“喝血吸髓的豹子”。我如果拿着旧政府的介绍信去找土司，不也要被他们视为“豹子”吗？我从龙陵人民口中，知道芒市土司方克光是个开明土司，曾经到过上海等地。于是我就写信给他，说明我不是政府委员，是中山大

学派来调查民族的。这封信雇一个专人送去，第三天方克光就派人来欢迎我。在第一个土司地区把感情建立起来了，以后便由各土司辗转介绍。我能够在四个月内走遍德宏境内的七个土司区，和各土司交上了朋友，顺利地完成任务，在龙陵十天所做的工作，是起了关键性作用的。

今天的情况和过去比起来虽然有天壤之别，但是在所考察的地方先得某些有影响的人支持和引荐仍是十分必要的，尤其是十年浩劫中，党的民族政策被破坏较严重的地区，事先摸清当地的民族关系是必须要事先做好的工作。总而言之，入境问俗是进入调查现场之前应做的第一件事。怎样对待民族传统习俗？归结为两句话：“尊重民族风俗，切莫触犯民间禁忌。”

## 四 观 察

进入调查现场后要做的工作主要的不外两项，一是观察，二是访问，前者用眼，后者用口和耳。口和耳有时还可以休息，只有眼睛不同，从进入现场直到离开没有一个时候不用它。也就是说，初到一个地方很自然地，首先就是四处看看。作为民族调查，这种看就不是随便看看，而是有目的的细致观察：山脉河流，农田水利，房屋建筑，以至于一草一木，然后进一步看到人，看到活动着的一切。这样经过一段目不暇接的阶段，对这里的情形可以在脑海里形成一个概念。观察得越细致，越具体，越能给下一步的调查访问打下更为良好的基础。就是在访问中也还要随时不断地注意观察，有句俗语说：“亲闻不如亲见”。又说：“耳听是虚，眼见为实”，可以充分说明观察的重要。哪些该拍照，哪样要绘图，哪种该拓印，哪样实物需要作标本，都要先经过观察，然后才能择决。

观察静止的事物容易，观察活动的事物就不简单，而有不少

事物任你描述得怎样细致，也不如自己亲眼观察到的映像来得具体。举一件事作例：我们在海南岛五指山下调查黎族巫师跳神治病时，虽然访问了很多，听了长篇的叙述，但是仍然得不出一个具体的映象。去请巫师来跳上一次神，让我们亲眼看看。他们一听全都摆头吐舌，说没有鬼附在病人身上，怎么可以随便跳神，冲犯了神那还了得。几次交涉都说不能。后来我们只好玩个滑头，让考察团的一个成员装病睡在床上，再去求巫师给医治，这回巫师才来跳了一回神。就这样我们才对海南岛的巫师跳神是怎样一回事得到一个具体映象。

这种骗人的事今天当然不应该再做，举这个例无非想用它来说明观察这个项目在民族考察中的重要性。

## 五 访 问

调查访问应该采取“先交朋友后聊天”的方式。交上了朋友在闲聊中搜集材料才能得到可靠的资料，访问中切忌“问答式”的询问，切忌“审问式”的追查。调查谈话要力求自然些、轻松些，尽力解除对方的拘束和不必要的紧张。每个民族都有他自己的一整套善恶、美丑的观念，在调查之前我们对被调查者的这些衡人论事的是非标准往往很陌生。不弄清楚这些标准之前，凭自己主观想法去做“好事”，希望交上朋友，而结果可能适得其反。一些少数民族不习惯用厕所，如果做“好事”帮助他们修厕所，他们不仅不会感谢你，对你产生好感，反而会认为你弄脏了地方而讨厌你。

每个民族都有他们的自尊心，有他们的好恶观，我们能耐心地倾听他们聊天，对他们的爱好表示尊重，悦其心顺其意，他们自然会对我们产生好感，愿意和我们交朋友，也愿意告诉我们他们心里的真话。

访问时应该先有个提纲，把要问的事开列出来，但是这个提纲在访问时只能心中记住。若把先写好的提纲拿出来，顺次提问，那样容易引起对方顾虑，破坏良好的谈话气氛。听对方谈话应有耐心，即使他谈的不是我们要知道的，也不可粗暴地打断他的谈话。他愿意谈而且无顾忌地畅谈，就表明他相信你，对你有热情，一旦打断他的谈话，往往会伤害他的自尊心。当他漫无边际地谈些不相关的话时，可以看准机会引导他改换话题，回到你所要调查的事件上来。至于如何引导那就得视具体情况而定，要做得自然、不生硬、不引起对方的反感，可以说这是一种访问谈话的艺术。

访问时要注意环境和对象，对不同的问题应有区别地选择适当的人访问，要在适当的地点引诱他主动谈起来。我在滇西调查傣族社会就碰到一个必须知道而又无法调查的问题，就是了解土司对人民的剥削情况。这类事，土司不愿说，人民不敢说。我当然不能直接问土司，到村寨中访问也不行，翻译都是土司派给的，一问到这类事不仅被问的人掩耳而走，甚至翻译也不敢译。几次尝试都不成功，我不得不另想办法去打开缺口。当时我每到一地都被招待住在土司衙门中，土司们夜晚吸鸦片，早上起得很迟，而我的生活习惯却是早睡早起，每天早上被土司召到衙门干活的青年男女很多，傣族青年尤其是小姑娘们生性天真活泼，因为土司和“官”们都还在睡大觉，就显得十分悠闲活跃。我就每天早上找一个能讲几句汉语的小伙子，请他做翻译和姑娘们攀谈，虽然她们谈不出具体的剥削情况，但却让我找到了线索，也观察出一些具体的剥削事例来。例如土司衙门的膳食是由各寨轮流负担的，十天轮一班，轮到时整个土司衙门所需的鸡、鸭、柴、米一揽子全包下。这些姑娘中的一些人就是来当值的。通过这种办法我还了解到傣族人民与土司之间的另外一些零星情况。

访问中我们提出的问题，有时被调查的人甚至翻译都听不懂，或答不出来。一些我们认为十分平常的事都会遇到这种场面。比如：有的民族不能计算二十以上的数目字，弄不清自己的年龄，更说不上粮食产量和田地的大小，遇到这些情况就得变换提问的方式。比如：被调查人答不上本族分布地区时，可以问他去哪些地方，摆谈他出门后在哪些地方能通话，在哪些地方不能通话等等。摆谈的面一宽，我们自然能得出我们要了解的一些内容。对于一些实在答不上的问题，就得靠我们自己去观察，对土地的大小可以用脚步去丈量（切忌用皮尺去丈量他们的房屋土地），粮食的多少可以从贮粮用具的体积大小去估数。他们的数字观念也跟 we 不一样，在海南岛向黎人问路，他们答说：“只有二三里就到村寨”，这“二三里”我们往往要走上二三个小时。

有些敏感的问题要策略地问，不可单刀直入。比如：男女关系、婚姻制度、落后习俗。各民族自己的习俗对本民族来说是十分自然的事，本族人对本族的习俗不会感到有什么奇异，向他们提问这些习俗的内容，他们不会有什么顾虑，也不至引起反感。但是那些多少到过外地的本族人则不同，他们多少了解汉族人民的风俗，就会有意识地回避谈这些问题。当我们贸然向他们正面提问时，他会感到这是侮辱，会引出不必要的麻烦。询问这些敏感的问题要慎重，要先摸清对方的思想再从侧面去接触，多转点弯子后可能会有些收获。

被调查的人有意回避或者编造谎话时，千万不要当场揭穿，他这样做有他的原因，有他的隐情。我们揭露他无益于问题的解决，相反伤害了互相友谊。正确的方法应该是让他说等待有机会再谈，或换个人调查，在无法换人时应从侧面弄清他的真实思想，有针对性地去开导他把真话说出来。

采用开调查会的形式进行调查访问，我个人认为不是个好办

法。把调查对象集中在一起，大家必然会感到拘束，达不到谈心说真话的目的。在这样的会上，大家或者互相顾虑，敷衍搪塞；或者跟着有威信的人打哈哈；或者揣摸我们的企图，说些迎合我们的话，这样调查得的材料往往靠不住。

## 六 怎样做记录

现在有了录音机这个问题已经不那么犯难了，但是在我从事民族调查时，如何记录却是一个重点讲授的专题。即使在今天使用了录音机，但如何记录和如何使用录音带上的资料，仍然必须遵循一定的原则。民族学或者人类学对于调查材料有两点要求：一是材料要确实可靠，二是要求能够反映民族的特点。要符合这两点要求，在做记录时，就必须照录原话不要走样。不能用自己的理解去体会发言人的原意，这样记下来的是你的话。不能有框框，合我框框的话才记，不合的就不记。

记录最好不要当场作，以免影响谈话的气氛，使被调查人产生猜疑顾虑。一旦引起对方警觉，谈话内容的可靠性就有了问题。最好当场在心中记下要点，关键的要记住原话，下来后补记在记录簿上。万一心中记不住也可以先分工，同去调查的人每人分记一部分内容，回来时汇总，或互相补充，力求记全、记准。如果用录音机，最好也不要公开地录音。

记录民族语言，要学会应用国际音标记录。这是一门专门学问。

## 七 摄影、绘图、征集民族文物

一个民族考察工作者必须学会摄影这门技术，这是人所共知的。可是光会还不行，还必须熟练，必须在任何时间、任何环境

中都能快拍、偷拍。在民族考察中，需要的不仅是景物，更主要的是人或活动场面，这些动态的场景瞬息万变，如果稍一迟疑，这个镜头就不可能再现了，所以必须“快拍”。偷拍在两种情况下十分有用，一种情况是对生动的场面，如果让在场的人知道你在摄影，整个场面顿时变得呆板起来，所以非“偷拍”不可。另一种在今天可能不会有了，可是在三四十年前，许多少数民族没有见过照相机，或者见过照相机而流行着一种奇怪的传说，说照相机是收魂机，咔嚓一声就把人的魂魄收到里面去了，所以一见你拿出照相机他们转身就跑。这种情况下，除了偷拍之外别无办法了。

有些物件，如房屋木架的结构，梁柱接榫、装饰物上细小的花纹，照相后仍看不清，就得要绘图。所以从事民族考察工作，还得学点图案描绘艺术。再就是拓印技术也得会，遇到古碑、浮雕，拓印就比照相、描绘来得真实。其作用是照相和绘图所代替不了的。

最后是征集民族文物，这是一件重要而细致的工作。民族文物不是商品，不是单纯用钱就可以买到的。在互相间建立了融洽的感情时，可以用礼物和他们交换，也可以接受赠与。在某种情况下也可以用钱购买，民俗品一般无市场价格，可供议价的依据难于确定，估价要从优，宁肯多给一点，不要少给。取得民俗品的办法多种多样，但有一条要记住，一定要物主充分自愿，切忌强取硬索。一个民族考察工作者必须有长远全面的眼光，万不可为了一件民俗品伤害了民族之间的感情。

对搜集到的文物必须及时作好文物登记卡，卡片项目包括文物名称、使用和制作的民族、用途、搜集地点、取得方式（何人赠与，用何物交换、购价）、物主姓名、搜集时间等。对文物的包装应多听物主的意见，因为有些民俗品如妇女的衣裙，有本民族的收藏办法，如果折叠将会失却原有的民族形式。

## 八 收尾工作

考察完毕将要离开现场时必须做好三件收尾工作：(1) 核实材料：对有疑问的访问记录，必须进行核实，观察映象感到模糊不清的事物，情况允许可以再行观察。(2) 材料补遗：检查一下调查提纲，有遗漏残缺的项目要立刻补上。这两项工作在未离开前容易做，离开现场后再要解疑补遗那就麻烦了。(3) 留下一个好印象，前面我说过一句话“先交朋友后聊天”。在结束工作时，我也有一句话：“留下好感，为后来者开路。”从小处讲，你可能还会再来，或有核实补遗的事要做，得函请当地人帮助；从远处讲，应当为他人着想，给后来工作的人铺平道路，打开方便之门；从大处讲这不是个人问题，应当把它看做是在执行民族政策，搞好民族关系的一个环节。人们常说：“善始善终”，我们到民族地区作调查工作，应当是“来时漠漠”“归时依依”。每到一一个民族地区虽然停留的日子不长，但要给当地人民留下一个长久忆念的印象，所以临要离开时还得检查一下，对建立民族感情有做得不够圆满的地方，要补足再走。

上面讲的仅是民族调查的一个方面，就是只讲到文化人类学范围，还有体质人类学的调查工作，大家还用不上，所以不讲了。

（原载《贵州民族研究》，1981年第2期）



## 祭坛就是文坛

### ——论原始宗教与原始文学的关系

---

黄惠焜（1935～2000），男，四川成都人。曾任云南民族学院教授、副院长，中国民族学会副会长，中国古代铜鼓研究会副理事长等职。代表作有《屏边瑶山瑶族自治县社会历史调查》、《西双版纳傣族小乘佛教原始宗教调查》、《傣族简史简志合编》等。

---

现代文学不应是宗教的文学而应是科学的文学。现代文学如果陷入宗教的泥淖必将因自己的拜神主义而貽笑千古。但是，当着问题回到荒远的古代，回到人类的童年，我们却看到了文学与宗教的彼此渗透，紧密结合。这种结合是贫困的赠礼，时代的产儿。既然低下的生产力不足以使狩猎和农耕分离，不足以使物质劳动和精神劳动分离，那末，有什么超自然的力量能够使原始文学与原始宗教分离，能够使电子时代的精密分工出现于石器时代呢？我们由此确信，原始文学与原始宗教的关系，一定不像现代文学与现代宗教的关系。

马克思曾经指出希腊神话不只是希腊艺术的武库，而且是它的土壤。我们同样也可以说：原始宗教不只是原始文学的武库，

而且也是它的土壤。正是原始宗教给了原始文学以思想、以灵魂、以活动的舞台，并且给它准备和培养了从事文化活动的精神首领——巫师兼歌手。如果不具备有这种种的条件，仅仅有奔驰终日的狩猎生活，甚至也出现了劳动中的“杭唷，杭唷”，也是不可能自发地成长起真正的原始文学和原始艺术的。

事情正是这样：在原始社会，物质劳动和精神劳动浑为一体，物质劳动者和精神劳动者浑为一体，原始居民的每一个劳动过程都浸透着宗教意识，而原始的宗教意识又总是表现在劳动过程之中。“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质劳动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。”<sup>①</sup>正是在这样的条件下，原始文艺的成长不可能和原始宗教绝缘，恰恰相反，原始的精神劳动为它提供了思想和灵魂，而原始的物质劳动更多地为它提供了形式。如果说原始文学与原始宗教的关系，那末，它们之间应当存在着某种渊源关系。

### 原始宗教思想即原始文学思想

原始文学可以不依赖于文字，但是，原始文学不能不表达思想。宗教思想是原始文学表达的思想，宗教思想是人类最早的思想。

这是人类引以为骄傲的第一批精神产品。除去它众多的崇拜对象，它的标准型号可以泛称为神。它之出现源于原始人类为了战胜自然。在这样的斗争中原始居民的第一个伟大物质创造是石斧，第一个伟大精神创造是神。我们今天差不多完全否定了古人造神的伟大意义，但我们宁愿把赞美献给太古的愚民。他们不能用弓箭去向宇宙挑战，他们就用神去挑战；他们不能用石器主

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第一卷，第30页，人民出版社，1975。

宰世界，他们就用神去主宰世界。神主宰世界的幻想，正体现人主宰世界的愿望。这是人类力量的自我觉醒，也是人类精神的第一次解放。不错，原始的神学是可怜的哲学，但是，原始的神学家却不是可怜的懦夫！他们衣不蔽体，食不果腹，但他们生生不息，战斗不止。他们为了战胜自然，把一切都付与宗教意识。在他们的手中，物质的石斧不过是物质的神，精神的石斧则是精神的神。这也许和现代无产阶级有着根本的差别：后者以唯物主义谋求解放，前者以唯心主义捍卫生存。唯心主义正是人类向自然作斗争的第一个武器。这个武器诚然是足够原始和足够落后，但是，我们不能把历史现代化，也不能把哲学现代化。我们不能因为自己可以用航天器去征服宇宙，就嘲笑或谴责原始人用神去主宰天庭！我们只能嘲笑电子时代的拜神主义，不能谴责石器时代的拜神主义。是的，“唯心主义的错误在于夸大”，但是原始唯心主义的力量正在于夸大。只有被夸大的力量，才能成为超自然的力量，这正是原始英雄主义的思想基础，也正是原始唯心主义的战斗性所在。对于原始民族，只要他们有征服自然的愿望，只要有千方百计实现这种愿望的努力，就应当值得称赞。正如列宁所说：“聪明的唯心主义比愚蠢的唯物主义更接近聪明的唯物主义。”也正如马克思所说：“任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了。”<sup>①</sup>

所以，可以肯定的说，原始人的世界是宗教的世界，原始人的思想是宗教的思想。“宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领”<sup>②</sup>，它不仅赋予原始民族以思想，也赋予原始文学以思想，它把原始文学变作自己的附庸，又把自己变做附庸的

---

① 《马克思恩格斯选集》第二卷，第113页，人民出版社，1975。

② 《马克思恩格斯选集》第一卷，第1页，人民出版社，1975。

灵魂。要把他们强行拆开十分困难，因为原始文学几乎就是原始神学。实在要找出他们的区别，那末，这应是时间的区别：宗教思想发生在先，文学活动发生稍后。这还是虚实的区别：宗教思想虚幻，文学活动有形，如此而已。

所以，没有一部原始文学作品没有神鬼的活动，没有一个原始的神鬼不反映在原始文学作品之中。创世神话既是最优美的原始文学作品，也是最系统的原始宗教圣经。它关于世界和人类起源的解释既充满五彩斑斓的奇思妙想，又充满实实在在的拜神主义。“洪水滔天”可以把世界淹没，然而它不能战胜小小的葫芦，人类凭借它不仅躲避了灾难，还保留和繁衍了人种；“大火烧天”可以把地球毁灭，然而它不能战胜小小的弓箭，人类凭借它不仅把炙人的太阳一一射落，还让它们分出性别互相婚配。从拉祜族的厄莎到纳西族的从忍利恩，从傣族的因叭到基诺族的阿么尧白，从独龙族的戛姆戛莎到布朗族的顾米亚，从白族的盘古到彝族的格兹，从景颇族的汪拉和班木占到阿昌族的遮帕麻和遮米麻，这一切原始文学中的主人公百分之百全部是神。这是历史的偶合吗？不，这是历史的必然，是原始文学渊源原始宗教的明证。正是人们创造了神，同时也就创造了神话。以神话为核心的原始文学，代表着原始文学的智慧结晶，其他文学形式不仅从这里吸收思想养料，也从这里借鉴表现手法。

诗歌的起源也不例外。

不错，“杭唷杭唷”可能是最初的诗歌，但是，这仅仅是在形式上接近了诗歌，我们无从知道这声声的“杭唷”究竟表现着何种内容。这实际上涉及原始诗歌这一文学形式产生和完善的两个途径，即它的形式遵循着节奏的规律，它的内容依存于宗教的思想。普列汉诺夫说：“在原始部落那里，每种劳动有自己的歌，歌的拍子总是十分精确地适应于劳动所特有的生产动作的节奏”；又说：“诗歌的产生是由精神充沛的具有节奏的身体动作，特别

是我们称之为劳动的身体动作所引起”。这些当然都是正确的。但仅仅是在诗歌的形式上是正确的。节奏虽然哺育了诗歌这一文学形式，但是，节奏感并没有给予诗歌以何种思想。真正给予原始诗歌以思想的仍然是原始宗教。从这个意义上说，离开节奏感的诗歌，可以安然地变成为故事或散文，但是，离开了思想（即特定内容）的诗歌，从任何意义上也不能成其为文学。事实上，尽管诗歌的形式即它的节奏来源于劳动中的身体动作或呼喊，但不应无限夸大这种动作或呼喊，因为“杭唷杭唷”毕竟只是一种音节的简单重复，至多是一种有节奏的语言词汇，如果我们因为要强调诗歌源于劳动而抬高这些词汇，那末，我们必定会因此而贬低诗歌。是的，仅仅有“杭唷杭唷”还谈不上诗歌，真正的诗歌必定要表达思想和感情，这样的诗歌不论多么原始，总不能和简单的音节相等同。我们当然已经极难见到这样的诗歌，但云南许多少数民族毕竟还保留着它们的某种原生形态。只要稍加浏览和检阅，我们就可以看到它们无不充满着神的礼赞。当然，原始的神脱胎于原始的人，对神的礼赞也是对人的礼赞，然而毕竟是对神的礼赞。既然原始宗教把居民当做自己的精神俘虏，原始居民也就把宗教当做自己物质上帝。纯抽象的理念对于原始人是不存在的，他们和现代拜神者的区别也许就在于，后者心目中的神是纯粹的精神，而他们心目中的神则是物质的精神。所以，那充斥在原始诗歌中的吞吐天地，幻化日月的伟大精神，既是神的精神，又是人的精神。我们如果一定要在原始文学中找到纯粹的无神作品，那将是何等困难。

不过，原始的神并不是阶级的神。原始文学中人神之间或神神之间的斗争也不是阶级斗争。既然现代宗教起源于对资本的恐惧，原始宗教起源于对自然的恐惧，因而，原始文学和原始宗教反映的一切斗争基本上都是人和自然的斗争。这种斗争依照原始人的道德观念可以区别为善与恶的对立，美与丑的比较，光明与

黑暗的更迭，勇敢与怯懦的褒贬，勤劳与懒惰的选择，等等。这一切既是原始宗教的永恒主题，也是原始文学的永恒主题，由此构成原始文学的鲜明个性。这一特点当然应由时代来说明，而时代的特点也可以由它得到反映。马克思曾经指出：“相当长的时期以来，人们一直用迷信来说明历史”<sup>①</sup>，是的，原始宗教和原始文学都是在“说明历史”，而且都是在用迷信说明历史。在那太古的年代，既然文学和历史合二而一，文学和宗教又从何分工？因而文学就是历史，宗教也是历史。正因为文学和宗教都反映着历史，因而恩格斯赞扬巴霍芬是第一个“到历史的和宗教的传说中寻找这种原始状态痕迹”的人。

所以，我们应当这样概括：宗教思想是人类最早的思想，原始文学是人类最早的文学。原始文学既然是原始宗教的记录和表达，因而，从某种意义上说，原始文学就是原始的宗教文学。

### 原始宗教活动即原始文学活动

不仅如此，云南民族民间文学的实例证明，已知的原始宗教活动，几乎就是原始的文学活动，换言之，主要的原始文学活动，差不多全部展开于宗教活动之中。

祭坛就是文坛。这除了两者之间思想的共同之外，还由于种种的功利原因。

首先，原始文学是一种口头文学，亦即原始的朗诵文学。正因为如此，原始劳动不是它施展的适当场合。这当然不是说人们不可以在劳动中发出粗犷的呼唤或疲惫的呻吟，但人们毕竟不能在这样的场合进行诗歌的朗诵。因为，把原始人的劳动田园化实在是近人的误解。恰恰相反，原始人的劳动是追逐，是负重，是

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第一卷，第425页，人民出版社，1956。

力量和速度的竞赛，是人类和动物的厮杀。这样的劳动毕竟不能迈着整齐的步骤，发出“杭唷”的声音，唱着“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食”的歌。后者实际上是定居的农耕民族的生活图画，而农耕正如人们所知不是劳动的最早形态。不仅如此，如果我们承认原始人的文学活动是一种脑力劳动，那么，上述的追逐劳动同样不是脑力劳动的理想场合。因为，就如以表现具体物象为特点的原始艺术不适合在追逐中表现一样，以表现无限空间和时间的原始文学也不适合在追逐中表现。事实正是这样，具有极端浪漫主义的原始先民，不但是伟大的文学家，而且是伟大的哲学家。他们探索宇宙的诞生，人类的起源，物质的构成，精神的幻变，举凡现代哲学的一切命题，都在他们脑海中萦回和思考，都曾给予极富幻想的大胆解释，而这些答案的绝大部分都曾保留在原始文学之中。这样的精神和文化创作，不仅不能直接产生于剧烈的追逐和拼杀之中，也不能产生于偶然的文化活动之中。它只能产生于这样的场合：在那里，时间相对从容，空间相对稳定，劳动不甚繁忙，思维容易展开。——在荒远的古代，惟有宗教活动具备了这样一些条件，也只有宗教活动称得上原始民族最高的文化活动，由此也才能产生反映这最高文化和思想的原始文学。除此之外，也只有宗教即文化活动能够使原始居民得到短暂的休息，缓解终日的劳累。因此，它既是体力劳动的停顿，又是文化活动的开始，这正是原始文学得以开展的大好时机，也是原始宗教得以开展的大好时机。也只有在这样的场合，人们才可能集中地和大量地向神倾诉自己的感情，也才需要集中地和大量地进行记忆、追述、祈求和赞颂。于是，这种宗教的朗诵，同时就成为文学的朗诵，这种对神的创造，同时就成为对文学的创造。

不过我们还可以让问题进一步深入。既然原始宗教活动与原始文学活动合二而一，那么，原始宗教活动的多样性，能否导致

原始文学的多样性呢？回答是肯定的。

其实，所有的原始宗教活动按其内容均可区别为祈求与庆祝两类。祈求施之于既始，庆祝用之于既成。前者充满对神的溢美和期望，后者充满对神的感谢和赞扬。由此给一切原始文学作品涂上相应的色彩，使得至今读起来仍使人如临其境。如果两者有时难以区别，那只是由于其结束和开始不易划分，不过这对于理解原始宗教活动即原始文学活动的特点不会发生什么不良影响。相反，任何一部原始文学作品总是交织着祈求和感谢的复杂感情，总是展开于原始的宗教活动之中。

请读哈尼族的《叫谷魂歌》。这是一首诗歌，因而它是文学，这又是一曲祷词，因而它是宗教。它的朗诵时间是每年六月，此时新谷灌浆，收获有望。于是人们用草绳把寨门拦好，去到河边，呼唤谷魂，一路上忙忙地献饭，悠悠地唱：“谷魂叫到寨脚啦，我们给你献饭啦，这根草绳不拦人畜，这根草绳不拦鸡鸭。是拦那些吃牲畜的野兽呀，是拦那些吃谷子的野兽呀。谷魂叫到寨脚啦，请你赶快进来吧；吃人害人的东西，拦住不准放进它！”独龙族的《曼珠》也是如此。它是诗歌的总称，充满着文学的浪漫，又是祷词的大全，充满着宗教的虔诚。它的全部歌词都是在宗教祭祀中演唱，每当“卡雀哇”（年节）到来，人们敲起铙锣，围成圆圈，一边唱起“祭神歌”，一边剽牛祭天地。尤其是猎获野牛老熊以后，人们虔诚祝祷，围坐分食，一连要唱好久好久的《曼珠》。有一首普通的酒歌即曼珠是这样开头：“我们的猪养肥了，我们的酒煮好了，大家相约一齐来，围着火塘吃肉喝酒，以后你们杀猪，我们也来分食，这是我们的习惯，这是我们的风俗；把火塘里的火添旺，饱饱地吃哟多多地喝，吃饱了好唱曼珠，喝够了好唱曼珠。”这是独龙人祭神前的祷词，焉知后来成了文学作品。由此有一个普遍规律：原始民族虽然充满着宗教情绪，但他们并不觉察这是宗教情绪；



他们进行创作活动，也不意识这是创作活动。就如他们创造了神话，却并不把神话中的神全当做神一样，他们习惯了文学活动和宗教活动的统一。

这样的例子数不胜数。白族的“打歌”就是一例。“打歌”又称“踏歌”，即边舞边唱，既用以祈祷鬼神，又借以娱乐休息，既是著名的文学活动，又是著名的宗教活动。它的一部分内容讲述天地的划分，人类的起源，另一部分内容讲述洪荒的远古，先民的游牧。这种“打歌”所流行的洱源地区的群众深信，“打歌”以后鬼神不再降灾，村寨六畜兴旺。我们常常注目于“打歌”的文学价值，群众则更多地借以倾注宗教感情。不必责怪任何一方的片面，因为“打歌”就是兼有这两方面的职能。

著名的“绕三灵”也是如此，这是一种古老的宗教节目，发展成为盛大的歌舞集会。它的产生是源于向神祈雨，它的每一次举行始终包含着祈雨的内容。它的参加者每次都是成千上万，其规模在云南任何民族中都无法比拟。我们现知的著名的“吹吹腔”、“白族调”，就是在“绕三灵”的宗教活动中演唱，也许就是渊源于这样的宗教活动之中。这证实了恩格斯下述的精辟论断：“最初的宗教表现是反映自然现象、季节更换等等的庆祝活动。”<sup>①</sup>也证实了我们在上面的推理：最初的文学活动必定是反映着最初的宗教活动的形式和内容。

说实在的，要找出一部与原始宗教毫无关系的原始文学作品，其困难不亚于要找出一种与原始文学活动毫无关系的原始宗教活动。我们不必一一铺述云南各族的这种实例，如果有必要作这种铺述，那么，每一条引证都将证明：原始文学活动无一例外地结合于原始宗教活动之中。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第27卷，第63页，人民出版社，1972。

## 原始巫师即原始歌手

于是我们很自然地要找出沟通这种结合的那一些人。他们是谁呢？就是原始宗教的巫师，就是原始文学的歌手。其实，原始宗教的巫师就是原始文学的歌手。

这种在现代视为奇怪的结合在古代习以为常。这是原始生产力造成的不发达的原始分工的必然产物。我们已经指出，既然低下的生产力状况不足以使狩猎和农耕分离，不足以使体力劳动和脑力劳动分离，那么，有什么超自然的力量能够使原始宗教和原始文学分离，能够使原始巫师和原始歌手分离，能够使电子时代的精密分工出现于石器时代呢？尤其当我们的探索深入到洪荒的远古，深入到事物的起源，那么，“眉毛胡子一把抓”的混沌状况倒是事物的普遍现象，在那里，战争、杀戮和抢劫是劳动的同义语，科学、宗教与荒谬的界限则含混不清。这个时期脱离马克思所说的人类最初的分工即“性行为方面的分工”为时不远，最多处在马克思所说的部落所有制即第一种社会分工阶段。这时的人们靠狩猎、捕鱼，牧畜或者顶多靠原始农耕生活，“在这个阶段上，分工还很不发达，仅限于家庭中现有的自然产生的分工的进一步扩大。因此，社会结构只局限于家庭的扩大”<sup>①</sup>。这样的分工在马克思笔下也还谈不上真正的分工，在他看来，“分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工。”<sup>②</sup>以这样的标准试诸原始巫师和原始歌手，他们的确堪称为没有“真实分工”的典型。否则，他们何必一身二任，自作烦恼，并且给现代阶级划分法带来麻烦呢？

① 《马克思恩格斯选集》第一卷，第26页，人民出版社，1975。

② 《马克思恩格斯选集》第一卷，第36页，人民出版社，1975。

所以，社会缺乏精密的分工正是原始巫师和原始歌手一身二任的根本原因，从而使得我们现在看到的原始巫师，几乎都是原始歌手。

“贝玛”（毕摩）就是一个可供追溯的例子。贝玛是彝族的巫师，现在的个人成分常常被划作迷信职业者。他们的悲剧在于他们主持许多宗教活动，举凡逢年过节，婚丧嫁娶，起房盖屋，春播秋收，他们都要去讲一些神呀鬼呀的东西，从此给人以鲜明的印象。但是，他们真正的功劳即对民族文化的保存、传播和发展却被人遗忘。他们精通彝文（“贝玛文”），制作彝书（“贝玛书”），用他们丰富的知识纂写那原始初民的百科辞典。他们是真正的古代科学院士。正是在这样的宏篇巨制（贝玛书）中，他们以诗的语言为我们保存了初民的文学（神话、史诗、故事），初民的历史（族源或家谱），初民的科学（医药、历法、生产），以及初民的其他活动。以其中神话史诗“查姆”一项为例，其卷帙即达万行，约一百二十余“查”之多。所述均天地的发生，人类的起源，种族的繁衍，以及混沌初开，世界经历了独眼睛时代，直眼睛时代，横眼睛时代等等。不仅如此，贝玛还熟悉口头文学作品，熟悉民俗与民法，既能讲述故事，又能即兴创作，多才多艺，门门在行。他们出现在娱乐场合，就是群众歌舞的中心人物；他们出现在宗教场合，就成为众望所属的精神首领。他们像傣族的赞哈一样被群众称之为“生活中的盐”，认为没有了他们，生活就失去了味道。这决不仅仅因为他们替群众驱走了邪魔，还因为他们替群众带来了精神享受——用他们的诗歌！

所以，愈是处于原始状况的民族，愈显示出巫师兼歌手的重要。群众对他们的拥戴根源于人民对文化的追求。没有一个民族甘愿忍受愚昧和落后，任何对原始文学代表者的摧残都将被群众视为对民族文化的摧残。事实正是这样，在口头文学的情况下，如果大大小小的何胞、慕拔、贝玛、毕摩被“消灭”了，本民族

的文化就失去了本源，一旦我们想多知道一点各民族的古往今来，我们就几乎茫茫然不知所向。如果我们有幸寻觅到一位幸存者，他们在诚惶诚恐中一吐心声，立即成为语惊四座的初民绝唱。景颇族的“斋瓦”就是一个例子。他们集巫师歌手于一身，熟悉浩瀚的“穆瑙斋瓦”（“历史的歌”），每逢节日庆典，他们就向群众传授这集原始文化大成的百科常识。过去我们并不知道这近万行的长诗包括着那么丰富的内容，如果不是盈江县长杨公社乌怕大队有一个七十八岁的老斋瓦贡退干幸存下来，并为搜集者作了演唱，我们或许将永远不知道景颇族人民也有自己如此丰富的古代文化。不过，我们有的同志并不会停止他们的傲慢和矜持，他们除了高唱秦皇汉武如何如何，从不知道少数民族也有自己的司马迁和屈原。

这样的不幸源于我们耿耿于兄弟民族拜神但放纵自己拜神。其实“贝玛”、“斋瓦”之类一旦进入现代社会可能比我们具有更多的唯物主义。不幸的是他们过去处在落后社会，他们虽然像二十世纪的学者那样皓首穷经，探索奥秘，但却无法找到科学的结论。于是，同一个出发点却得到不同的归宿。谁去开导他们而不是去“消灭”他们呢？太少了。不过平心而论，许多错误常常是因为盲目。如果我们多知道一些社会发展的历史，多做一些科学研究和分析，我们就会减少一些盲目的自矜和仇恨。比如，我们总是把原始宗教看作为宗教的宗教，不知道它实际是世俗的宗教，总是把原始宗教头人看作为宗教的宗教头人，不知道他们实际是世俗的宗教头人。这不仅由于彼时彼地根本没有世俗和宗教的完善分工，没有世俗文学和宗教文学完善分工，也没有世俗头人和宗教头人的完善分工。请读一首由哈尼族“米谷”（贝玛）主持并吟唱的《祭龙树歌》，找一找其中到底有多少宗教，有多少世俗：“大树下，祭龙树，全寨老人把酒唱；树下围拢小娃娃，喝酒玩耍多快活！小娃捉来小谷雀，小雀拿来献龙树；小雀脚上

插竹筒，小雀嘴上插梨花；祭完龙树回转来，米谷门前坐下来，大家再来喝酒呀，碗中雀头转起来，雀嘴朝谁该谁喝，小娃端酒敬给他。”

我们再看看拉祜族的“慕拔”。他们既是巫师，主持各种宗教活动，又是歌手，在各种宗教活动中演唱文学。他们具有丰富的知识，但他们从不脱离体力活动。在他们吟唱的《创世纪》（《牡帕密帕》）中，厄莎天神是那样富于人性，那样博大慈祥。它创造了天地，却担心人类没有绿树遮荫，亲手种植了芭蕉，用汗水去浇灌；他培育了竹子，却担心人类不懂得使用，便照着手指让竹子长节，便于人们用来做水筒，做芦笙；他让女儿每天下地劳动，舂米做饭，却让斑鸠衔走谷粒，去人间留下谷种。这样的神显然有别于现代的神，两者的气质相去何止天渊。正如高尔基所说：在原始人的观念中，神并非是一种抽象的概念，一种幻想的东西，而是一种某种劳动工具武装着的十分现实的人物。神是某种工艺的能手，是人们的教师和同事。神是劳动成绩的艺术概括。正因为如此，原始的神人之间产生着一种亲切的感情，原始的巫师即歌手便常常宁愿以群众代言人的身份去向神沟通感情。布朗族的“布占”如果在祭祀神树后未能免除群众病痛，他便以代过者的身份去向神树请罪：“我们千错万错，把你砍错了，现在向你认错。以后重新栽树赔还。你需要的酒肉饭菜都送来了，请你享用。万望宽恕，帮我们消灾免难。”这真是绝好地证明了他们上能通神，下能通人的本领，其对神的祷词，也就是对人的祝词，不折不扣地源于他们身份的二重性。

但是，这种身份的二重性不是事物的全部。原始的巫师兼歌手很可能曾经又是原始部落村社的头人。因为只有通神的智者最有资格充当部落的长老，一切原始的首领则都应当懂得通神和拜神。基诺族的每一个村寨都有一个“卓巴”（寨父）和“卓生”（寨母），他们既是村寨的世俗权威，被当做村社的象征，又是村

寨的宗教首领，主持着各种宗教活动。有趣的是，他们又是出色的歌手兼群众文化活动的主持者。每当他们敲起家中的特制的木鼓，召唤人们庆祝传统的佳节或祭典，人们便杀猪宰牛，准备欢饮。人们围坐在明月照亮的广场，燃起熊熊的篝火，于是，坐在人群中心的“卓巴”、“卓生”和歌手开始充当全寨的领唱。人们随着他们的指挥，或合或分，或舞或唱，狂饮痛嚼，通宵达旦。我们相信，这应当是巫师——歌手——头人三位一体的更为原始的情况。这一事实差不多把我们全篇的论述都沟通起来，证明了原始宗教思想即原始文学思想，原始宗教活动即原始文学活动，尤其证明：原始巫师即原始歌手。

（原载《云南少数民族文学论集》第一集，  
中国民间文艺出版社，1982）

## 民俗学与社会学

---

费孝通（1910～ ），男，江苏吴江人。著名社会学家，英国伦敦大学博士。中国社会科学院社会学研究所研究员，北京大学教授，中国社会学会会长，会国人大常委会副委员长。代表作有《生育制度》、《民族与社会》等。

---

今天我想先讲讲民俗学是什么？英语中民俗学称 Folklore。这门学科的定义有二十几种不同的说法。我们不必费时间去讨论学科不同的定义，不妨从具体研究对象着手来说明它的内容。

“民俗”这两个字在中国什么时候开始结合在一起，我不知道，我只记得当学生的时候，钟敬文先生已写了许多文章讲民俗学。钟先生是我的老前辈。我没有去查考有谁比钟先生更早用过这个名词。

英文里 Folklore 一词是 folk 和 lore 两字拼起来的。Folk 在普通的英华字典里是作“人民”讲，但是没把它的涵义说清楚。我所了解的它不是一般的“人民”，而是具有亲切乡土关系的人们。中文里，近于“老乡”、“乡下土里土气的人们”，作为一个形容词近于“民间”、“土风”的意思。lore 字典上作“学问”讲，其实也不那么确切，我觉得这字近于《天方夜谭》中的“谭”字，

夏天乘凉时孩子们喜听的“逸闻、传说”。所以如果直译，Folklore 用“民间传说”四字比较接近。如果咬文嚼字地推考，译成“民俗”似乎广了一些，因为俗不限于“说说话话”，还应包括行为、仪式等等在内。当然，我们不必跟西方传统走，我们不妨有一门研究“民间风俗之学”，而称之为“民俗学”。

西方研究 Folklore，其实是研究口传的故事和传奇。这种“民间传说”在人类没有文字之前就有，有了文字后还在民间产生和流传。

人类历史中，文字的产生是一大变化。没有文字，人和人之间要通信息，只能口口相传。有了文字就可以超越时间和空间的限制了。在没有文字以前，我们知道人家的意思必须通过直接的接触，所以受时间空间的限制。因此主要是在熟人间往来，这就是乡土社会的特点。人们的生活方式，声色气味，都具有浓厚的地方性，所以叫“土”。有了文字我们写个信件可以传到远处，克服了空间的限制。我们现在还是可以读二千多年前司马迁写的《史记》，可以朗诵一千二百多年前李白的诗，信息的传递超越了时间的限制。

直到今天世界上还有没有文字的民族，有文字的民族中也不是人人识字的，所以即使在今天的世界上，在任何社会中都还有大量的口头传通的民间文学。在有文字的民族中，民间文学仍然保留着它的特点，这特点可以用中国的老话来表明，就是“下里巴人”有别于“阳春白雪”的地方，就是富于群众性和地方色彩的乡土情调，所以以研究“民间文学”为主要对象的民俗学具有丰富的内容和广阔的前途。

上而说过的 Folklore 中 lore 在英华字典里作“学问”讲，其实是普通的传说，它并不是“民俗学”中的“学”。民俗学是一门学科，研究 Folklore 的学科，也就是研究“民俗”的学科。按西方的学术传统来说，是研究“不用文字来表达的口头文学”的



学科。我们中国是否把民俗学限制在这个范围内，那是可以自己决定的。

如果把“民俗”包括一个民族里流行于民间的全部风俗习惯，那么范围就宽广了。在没有文字的民族中，几乎包括了全部生活方式。如果民俗学以此为研究对象，也就等于是现在西方所谓社会人类学或文化人类学了。在有文字的社会里，它的范围就不易划定了，因为一般所说的风俗习惯，如婚姻仪式等，也有不少是用文字规定的，而且用文字传下来的。因之，如果以民间的风俗习惯来作为民俗的研究对象，就不能以是否用文字作为界限来划分，民俗学和社会人类学成了一而二，二而一的学科了。

其实研究民间口头文学的人，大多并不是先规定了学科的范围后再从事研究的。一般是倒过来的，一个学者对于民间口头文学发生兴趣进行了研究，别人称他作 Folklore 学者。他如果同时研究口头文学里所表达的风俗习惯，他也就同时被称为社会人类学者。人们并不是要做什么学的学者而去研究什么对象的，而往往是对某些事物发生了兴趣，进行了研究，才被人称为某一学科的学者。而且一个人也不限定是某一学科的学者，他可以同时是诗人又是生物学者，德国歌德就是这样一个人。

我上面所说的话，是想要讲明我们做研究工作的人，首先要选择自己研究的对象，从实际出发，进行科学研究，不必过分重视自己研究的工作应当划入哪个学科的范围里去。如果以西方传统的学科分类来说，Folklore 的范围是以口头民间文学为界的。如果我们把它译作“民俗学”，而把民间的风俗习惯也包罗进去，当然也可以这样做，但这和西方所谓 folklore 的范围是不相等的。我个人的看法，为了避免把民俗学和社会人类学发生难解难分的重叠，还不如划出口头民间文学为民俗学的对象比较好些。我自己没有专门研究过民俗学。我喜欢实事求是地研究客观存在的事物，研究出了结果，人家说我是什么学者，我都没有意见。

这是我要讲的第一点。

我要讲的第二点，是怎样通过民俗学的研究去认识社会生活，这是我本人的兴趣所在。在一个没有文字的民族里，他们的语言艺术都是靠口头创造和传递的。即是在一个有文字的民族，口头文学不仅总是大量存在，并且不断创新，而且常常是书面文学的基础。像《水浒》那样的文学巨著，也是先有口头创作，然后形成文字。形成文字之后，它还是不脱离口头传说，经过如“快书”、“说书”、“评弹”等民间艺人在口头上发展的。口头的民间文学不仅是文学的源泉，而且是不会贫瘠的沃土。

我到少数民族地区去做客，感到最不好意思的是自己不能像主人们一样出口成诗。记得一次我刚进苗家的门口，主人就开始向我唱起歌来，喝茶、饮酒直到他们送我出门，节节有歌。他们所唱的并不是现成的歌词，而是即景生情，顺情得句，放声歌唱，自成韵律，不像我自己被人逼着要答酬时，先得找一些同韵的词，然后按韵脚凑词成句，作弄半晌才哼出个调子来。这不是艺术而是像握手一样的社交仪式。诗为心声，心里有感情要表达才能出口成诗。感情是在生活中发生的，不同的场合有不同的感受，所以唱的歌也不同。庆丰收和跳月找对象，婚事和丧事各自有不同的音调和歌词。这些民族的社会生活也因为有这样传统，而显得节奏分明，内容优美，正像一个穿了盛装的少女更显得妩媚可爱。我们不仅可以欣赏这些民族的民间文学的艺术，而且从中还可以体会到他们在生活中浓厚的感情，因而对他们的风俗习惯能获得比较深入的理解。

我们已经长期在城市里生活，我们习惯于用文字作为交际工具，作为信息交流的手段，但是我们还是有相当一部分不在这个信息系统里的生活，而这又常常是最能动人灵魂的那一部分生活。每到感情深处，我们就会感到语言不够用了，意在言外。能用文字写出来的语言从表达感情的作用上说，那就更次一层了。

哪一对情侣是能单靠通信建立得起爱情来的呢？我们对人和人的关系的社会学研究，现在还很少能进入这一部分语言文字所不能表达的生活内容中去。我们研究少数民族的人却不能不接触这部分生活，因为许多少数民族还没有文字，即便有文字，使用的范围还比较狭小。他们的大量社会生活是在“文字之外”的。他们的历史也是在口头传唱的。如果说民间文学或是口头传说是民俗学研究的对象，那么它的园地实在是十分广阔的了。没有文字的民族的生活中存在着丰富的民间传说、歌谣、谜语等等。这些都是我们研究没有文字的民族的历史和当前情况的宝贵资料。这些资料也可以从文学艺术的角度来进行研究。对于像我这样对文学艺术修养不深的人，也可以用来研究这些民族的社会和历史。

最近，民院有几位同志写了一本《瑶族风情歌》。他们把这本书的清样给我看，并且要我写篇序言。我看了以后觉得这本书对我有很强的吸引力。以前，也有人把瑶族唱的歌译成汉文，但大多是用汉族的诗歌形式翻译的。这当然是可以的。要让汉人看到这是诗歌，就得迁就汉人头脑里原有的诗歌形式。不这样做，汉人看起来就会觉得这不是诗歌了。可是这样做也有很严重的缺点。各民族有它自己表达感情的语言规律，汉族有古风、律诗之别，有七言、五言之分。音韵字数都有一定限制，称之为格律。瑶族虽则没有文字，他们口头的歌唱，同样有格律，他们的格律可能已受汉族的影响，但基本上还保持他们自己的特色。所以要把瑶族诗歌翻译成汉文，而还要保存原有的格律，那就不能拘泥于汉族旧诗的格律了。这本《瑶族风情歌》做到了这一点，比过去瑶歌译本高出了一步。

我对这本《瑶族风情歌》特别感到兴趣的倒不在诗歌的格律上，而是在这些诗歌都结合了瑶族的社会生活，从结婚、生孩子到死亡的各个人生重要关节。所以我们从这些诗歌里就可以看到他们一生的生活历程，和在这些重要的人生关节上所有的思想感

情。这些正是我们研究瑶族社会生活的重要资料。

作为一个社会学者，怎样去研究各民族的口头传说和诗歌呢？我想以我读的这本《瑶族风情歌》作个例子来说一说。

首先要了解这些风情歌是在什么场合下唱的？瑶族唱这些歌并不像我们北京电视台的音乐节目，歌唱家登台表演，让电视观众欣赏。看电视已成为我们社会生活的一部分。工作和劳动了一天，晚上听听歌曲是一种娱乐，恢复疲劳，为下一天的劳动作准备。可是《瑶族风情歌》不是为娱乐而演唱的。它们是在进行缔结婚姻契约，教育儿女婚后独立生活，以及亲人死亡进行丧葬等重要社会活动中不可缺少的节目。汉族和瑶族在这个方面就不一样。在今天的汉族中，歌唱是少数人，听唱是多数人，但在瑶族至今还是人人歌唱，人人听唱。在汉族不会唱歌的人照样可以找到对象，在瑶族里上不了歌台的青年娶到老婆的机会不说没有，但是不多的。瑶族里出名的歌手，他们的社会地位特别高，受到群众的爱戴。壮族里的刘三姐名垂后世。我在广西三江就听说有个侗族歌手，所到之处，姑娘们成群的追随他。只有在这种普及基础上拔出来尖子，才是群众中的人物。他唱的是群众心里的歌，心心相印，脉脉相通。这样的艺术不仅扎根在生活里，而且扎根在群众里。我认为这是最高级的艺术。

这本书里有一段叫《送女歌》和《迎孙歌》的，对我很有启发。按布努瑶的风俗，女子结了婚并不立刻到男家去和丈夫同住，她还是住在自己父母的家里。男的依照一定的规矩，在农忙时节住到女家去帮助劳动，过了农忙又回家去住。一直要到快生孩子前几个月，他们才一起到山洞里去共同生活，靠自己劳动过日子。孩子生下来后才回到丈夫家里。在离家去山洞过独立生活时，女家的父母要唱《送女歌》。夫妇和孩子到男家那天，进门时，男家的父母要唱《迎孙歌》。《瑶族风情歌》的作者说，这是母系社会的遗留，是血缘婚配的痕迹。他们从这些风俗中看出

了现在已不存在的一套古代的社会制度，所以说这些是历史的痕迹。过去的社会制度消灭了，可是配合这个制度的风俗和歌唱却没有完全消灭，保留到了今天。在我们汉族的社会里，也有一些可以说是历史痕迹的风俗习惯。比如，我小时候，舅舅的权力很大，分家时舅舅要作主；家里出了事，舅舅就出来说话。他确有不同于其他亲属的社会地位，有相应的权力和义务。有人就说这表示在我国历史早期曾有一段时间是母系社会。母系社会中，家里执权的人不是父亲，而是母亲的兄弟。用现行的风俗习惯去推测过去的社会制度，在一定条件下是一种符合实际的科学方法，但不能用过头，过了头也就成为荒谬。

我本人是不喜欢这种用“历史痕迹”来以今测古的研究方法的。我从这些风俗习惯里想看出的是它们对这些人在社会生活中的意义。这些活动究竟对这些人的社会生活起什么作用。我喜欢问几个“为什么”：为什么女子结婚后还要住在自己的父母家里？为什么要等到生了孩子才和丈夫一起住到山洞里去？为什么他们要在山洞里过一段靠自己劳动的独立生活？又为什么要把有了孩子的夫妇一起接回男家去住？今天我没有时间在这里把我对这些问题的初步设想详细讲给大家听，但是我想指出，如果头脑里有这些问题再去念这本书里的《送女歌》和《迎孙歌》，就另有一些体会了。

我在给这本书写的序言里就说，我在《送女歌》中看到了做父母的人怎样期望成了家的子女能独立生活的深厚感情。而且这种感情不仅为瑶族所独有，所有人类社会里做父母的人都存在这种感情，都要碰到这个第二代怎样要同第一代在生活上独立出来的问题。在不同社会里的人，解决这个问题的方式方法，千变万化，但是所具的感情却有共同之处。我们读了瑶族的这个歌，不仅看到了瑶族父母的深情，也看到天下的父母心。这就是从社会学的角度去看各民族民间的诗歌的一个例子。

我并不主张所有研究“民俗”的人都要采取相同的观点和一致的方法。我也不认为哪一种方法好，哪一种方法不好。每一个学者都可以按自己的训练和自己的爱好，各自发挥自己的长处。“民俗”不论所包括的范围界限划在哪里，它总是客观存在的事物，我们可以从不同的角度去认识它。从不同的角度取得知识，只要确是反映客观的事实，而不是主观的臆度，对于我们了解各民族人民的实际生活都是有用的。

让我重复说一次，我对于“民俗学”并没有下过功夫，因此不免有许多外行话，如果说得不对，请多予指教。

（根据 1983 年费孝通先生在中国民俗学暑期讲习班上所作报告整理）

◎ 白寿彝

## 民俗学和历史学

---

白寿彝 (1909~2000)，男，河南开封人，回族。北京师范大学历史系教授，博士生导师。中国民族史学会会长，中国伊斯兰协会副会长。代表作有《中国交通史》、《中国伊斯兰史存稿》、《民族宗教论集》等多部，并主编有《中国通史》12卷22册。

---

用历史学的眼光来看，各民族的风俗、习惯、信仰和民间文学，都是社会的存在，也都是历史的一部分。按照中国历史学的传统来说，历史书里也常常记载不少的民俗材料。在所谓“史部”的著作里，也有专门记载民俗的书。现在我们把民俗学跟历史学分开，是因为二者研究的主要对象不同，研究的方法和任务也有很大的不同。把它们分开，有利于二者的发展。但这两者，也不能完全分离。研究历史，不能完全摆脱民俗的研究。研究民俗，也常常要采用历史的解释。

“五四”以后，我们所谓“民俗学”是从国外输入的一个新的概念。作为民俗学的研究工作在近代是从什么时候开始，我说不上来。在我的印象里，鲁迅在一九二七年收入他的《而已集》里的《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，不知他是否有意从民

俗学的角度解释历史，但他实际上是这样做的。可能这是近代人用民俗学的观点解释历史的最早一篇文章。这篇文章指出了魏晋名士吃“五石散”的风气。文章说：“吃了这种药，全身发烧，要把衣服脱掉，要用冷水浇身。皮肉发烧之后，不能穿窄衣服。为了预防皮肤被衣服擦伤，就非穿宽大的衣服不可。文章说：现在有许多人以为晋人轻裘缓带、宽衣，在当时是人们高逸的表现。其实不知他们是吃药的缘故。”文章还说：“更因皮肤易破，不能穿新的而宜于穿旧的，衣服便不能常洗。因不洗，便多虱。所以在文章上，虱子的地位很高，‘扞虱而谈’，当时竟传为美事。”鲁迅用吃药来说明魏晋名士们的风度，从少数人的癖好联系到流行相当长时期的社会风气，这是很有意思的，是一般历史工作者所没有说过的。

一九三二年，郑振铎先生写《汤祷篇》，发表在《东方杂志》上。后来又把这篇文章同另外几篇文章辑成一个小册子单独出版，书名还叫《汤祷篇》。作者论述了汤因大旱、剪发祭爪，祷于桑林的故事。他认为这是用人做牺牲，去祭神的遗俗，他的论证是有说服力的。他由此引论：古代帝王一方面是人世间的王，又一方面他还是一种担任神职的领袖。他用“祭师王”这三个字来描述古代帝王的身份，他这个论点触及到中国社会史上的一个重大问题。中国古史上的帝王既是掌握最高政权的人，又是最高的教主。远古帝王所以说天下有罪，在余一人，就是因为他要对神负责。汉代的帝王亲自讲经，判断各家的是非，就是以教主的身份出现的。他们被礼赞：“万岁、万岁、万万岁”，他们被称为“金口玉言”，他们可以封山川土地之神，他们可以赠与仙人道号，都是以教主的身份出现的。不懂得这一点，就不会懂得皇权之所以神秘，也不会懂得封建道德之宗教的起源，甚至也不会懂得封建社会为什么在土地权问题上缺乏真正的私有权。郑先生想得也许不会这么远，但他却提出了一个重要的历史问题。



郑先生在这篇文章里还说到，“古书固不可尽信为真实。但也不可单凭直觉的理智，去抹杀古代的事实。”“愈是今人以为大不近人情，大不合理，却愈有至深且厚，至真且确的根据在着。”第一句话说得很有道理，第二句话未免说得绝对了一些，但也有道理，这都是历史工作者应该重视的。

郑先生还说：“原始生活的古老的‘精灵’常会不意的侵入现代人的生活之中；特别在我们中国，这古老的‘精灵’更是胡闹得厉害。”又说：“原始的野蛮的习惯，其‘精灵’还是那么顽强的在我们这个当代社会里作祟着！打鬼运动的发生，于今或不可免。”郑先生这个意思说得很好，在“察古明今”这一点上，历史学和民俗学是一致的。历史学明今，是为了知来，民俗学明今，可以移风易俗，这都是既有理论意义，又有现实意义的。郑先生所谓“打鬼”，当然不是用棍子去打，暴力在这里是无所作为的。“打鬼”是要用具体材料，说明事实，讲清道理，提高认识，让人们在自己头脑中去打。

闻一多先生用民俗学的观点去解释中国古代流传下来的神话。他的这个工作，对中国古史的研究很有贡献。他在三四十年代写的《伏羲考》、《龙凤》、《姜嫄履大人迹考》，是在这方面很有成就的作品。这三篇主要是讲人类起源的故事，其中包含人类的氏族，原始社会的图腾及其演变，洪水和战争的故事，龙凤在中国历史上的传统地位。这三篇文章对中国古代传说上的各种疑难，阐述了不少精辟的见解，很值得历史工作者注意。在第一篇里，有这样的一段话，文字虽长，因为重要，还是把它抄下来吧：“假如我们承认中国古代有过图腾主义的社会形式，当时图腾团族必然很多，多到不计其数。我们已说过，现在所谓龙便是因原始的龙（一种蛇）图腾兼并了许多旁的图腾，而形成的一种综合式的虚构的生物。这综合式的龙图腾团族所包括的单位，大概就是古代所谓‘诸夏’，和至少与他们同姓的若干夷狄。他们

起初都在黄河流域的上游，即古代中原的西部，后来也许因受东方一个以鸟为图腾的商民族的压迫，一部分向北迁徙的，即后来的匈奴。一部分向南迁移的，即周初南方荆、楚、吴、越各蛮族，现在的苗族即其一部分的后裔。留在原地的一部分，虽一度被商人征服，政治势力暂时衰落，但其文化势力不但始终屹然未动，并且做了我国四千年文化的核心。东方商民族对我国古代文化的贡献虽大，但我们的文化究以龙图腾团族（下简称龙族）的诸夏为基础。龙族的诸夏文化才是我们真正的本位文化。所以数千年来我们自称为‘华夏’，历代帝王都说是龙的化身，而以龙为其符应，他们的旗章、宫室、舆服、器用，一切都刻画着龙文。总之，龙是我们立国的象征。直到民国成立，随着帝制的消亡，这观念才被放弃。然而说放弃，实地里并未放弃。正如政体是民主代替了君主，从前作为帝王象征的龙，现在变为每个中国人的象征了。也许这现象我们并不自觉。但一出国门，假如你有意要强调你的生活的‘中国风’，你必多用龙文的图案来点缀你的服饰和室内陈设。那时你简直以一个旧日的帝王自居了。”

我对这段话有三点很感兴趣。一点是说，原始的龙图腾兼并了许多旁的图腾，而形成一种综合形式虚构的龙，这是符合古代人在信仰方面的发展的规律的。殷商自认为上帝的儿子，殷商的祖先都是神，周人也自认为是上帝的儿子，但殷、周既然都是上帝的儿子，上帝究竟要哪个儿子占有王位呢？周人认为，殷是上帝的长子，因为长子干了许多坏事，上帝不喜欢他，上帝的恩爱就转向住在西方的儿子了。这实际上是把殷人的上帝扩大为殷周人共有的上帝，这就是恩格斯所说“部落的神逐渐转化为世界性的神”。龙图腾转化的过程，可以说也是遵循同一的发展规律进行的。

第二点是说，在很古的时候，有许多族都在黄河流域上游活

动，后来其中一部分向北方移动，成为后来的匈奴，另有一部分向南方移动，成为后来南方各族，其中包含苗族。这个说法跟中原古文献的记载和一些兄弟民族的传说，是相符合的，这是中国历史上很重要的问题。这就说明汉族和匈奴族、苗族等原来都在一个地区居住，后来才分别向四方发展的，我们重视中国各民族的关系史，这是最早的民族关系史，当时各族间的关系是很密切的。我们很容易有一种想象，认为只有汉族原来在中原居住，而其他民族都住在荒僻的地方，看来这是不对的。

第三点，文章所说，龙在中国文化史上的地位，也是一个很重要的问题。一直到解放前，不是还有一些老人相信真龙天子吗？甚至在现在舞台上，不是还高唱龙子龙孙吗？在某些西方人中间，不是还拿龙当中国文明的象征吗？我不知道在旁的东方民族当中，对龙有哪些看法，也不知道在兄弟民族中有哪些民族是对龙很重视的，这都是很可研究的。

以上，就两三位前辈学者的业绩，可以看出民俗学对解决具体历史问题是有帮助的。从一般认识上说，民俗学的知识可以让我们更多地理解历史发展的复杂性。我国现有五十六个民族，社会发展极不平衡，有不少习俗存在于不同的历史阶段的社会里，这说明它的存在是经过很悠久的历史时期。有些习俗在不同民族中同样存在，但因为社会发展阶段的不同，它在本质上是有变化的。我们讲中国史过去总要把汉族地区的发展和少数民族地区的发展笼统地说，对汉族地区内、对各个经济文化地区在社会发展上的差异，更是注意得不够。现在我们看到的民族学、民俗学材料多了，就感觉到过去的讲法太简单了，在五十年代后期，我在印度尼西亚的苏门答腊的中部，接触到一个民族，叫米南卡保。这个民族的妇女在经济上很有地位，家庭的不动产是由妇女掌握的，妈妈传给女儿，一代一代地传下去。主要的劳动力也是由妇女承担，男子只能享有衣原等少

量的动产所有权。村子里的村长，一般由男子担任，而妇女享有很大的选举权，儿子的教育父亲不管，而是由舅父去管。从这个民族的社会性质来看，很明显地保留了一些母系社会的社会形态。但是在这种情况下，妇女不得有两个丈夫，男子却可以有两个、或两个以上的妻子。当然，这些妻子不是住在一起，她们各有自己的家，各有自己独立的经济生活。多妻的男子在经济上没有地位，不可能组织起来一个多妻的家，但它可以今天到这个女人家去住，明天到那个女人家去住，他有充分的自由。像这样在经济权和婚姻权上的不一致，很能启发我们对历史上复杂现象进行深入研究的兴趣，并且在历史理论的运用上，也可能引起我们进一步的思考。历史学的原野和民俗学的原野都很广阔，有好多问题合作起来解决可能更好一些，对这两种学问的发展，可以互相促进。

值得注意的是，现有的习俗和历史上的习俗，有时看来很相似，但不一定是同样的东西。即使是同样的东西，因为历史条件变了，其间也必有差异。近年，我们历史工作者有人利用民族地区的民俗材料，去解释中原地区的古史，还对二者进行比较研究，这是可以的，也可以说是应该提倡的，但不能把民族地区的一些情况当作模式往中原地区古史上套，那就不好了。

还有一点也想在这里提一提，是关于古帝王的历史传说问题。过去我们曾经根据某种传说见于记载的早晚，来判断它的可信程度，这种看法有时是对的，有时就不一定对。随着交通条件的改进，人们的眼界逐渐扩大，记载的内容也会越来越丰富。原来不见于记载的传说，不一定在古老的时候就不存在，也许记载较晚的传说反而是更古老的东西。例如伏羲女娲的传说，在战国时始见于记载，汉代记载较多，但这个传说可相信为古老的，并不是后来人捏造，不过见于记载的时期较晚罢了。

我国古代学者对民俗的态度和观察民俗的方法也是值得注意

的。班固的《汉书·地理志》对各地区的情况，有相当篇幅的综合论述，其中包含了不少民俗的材料。他关于民俗的论述，注意到了地区的差别，天然的条件，经济的条件，注意到历史的变化，还注意到政治力量在风俗变迁上的影响。我对于他所论述的秦汉帝都一带的情况，特别感到兴趣。其中有几句话是说“五方杂措，风俗不纯，其世家则好礼文，富人则商贾为利，豪杰则游侠通奸”。这几句话说的是社会风气，但概括了汉代地主阶级内部的三个重要层次。“世家”两个字，长时期以来，都被滥用了，在这里却是有它具体内容的。司马迁作《史记》，在本纪、列传以外，有世家，基本上指的是拥有爵位，并能子孙相传的人家，这是在皇权以外地主阶级内部的最上层，他们有封地、拥有若干户的农民，他的土地和农民都是国家以合法手段赐给的。魏晋以后的门阀，跟世家不完全相同，他们的土地不一定是国家给的，他们的劳动力也不一定是国家的编户。豪杰是有社会势力，没有合法的政治地位，他们的土地和劳动力人手都不一定是合法取得的，班固又把这种人叫做“豪杰并兼之家”。近年的历史著作说成“豪族”，跟《汉书·地理志》所说“豪杰”，不是等同的概念。“富人”指的是富商地主，也还是属于地主阶级。这几十年，我们讲中国封建社会史，讲阶级矛盾，讲地主阶级和农民阶级，但对这两个阶级内部没有作过什么分析。《汉书·地理志》的这一段话，给了我很大启发，使我开始考虑到秦汉地主阶级内部的结构问题，并试图对魏晋以后地主阶级内部的发展进行分析。我的这种看法，简略地写在我主编的《中国通史纲要》里面，不一定对，请同志们指教批评。

《淮南子·齐俗训》有关民俗的论述，也说得好。如说：“胡人弹骨，越人契臂，中国歃血也，所由各异，其于信一也。三苗髻首，羌人括领，中国冠笄，越人劓鬻，其于服一也。帝颡顼之

法，妇人不辞男子于路者<sup>①</sup>，拂子四达之衢。今之国都，男女切蹠，肩摩于道，其于俗一也。”它排除了人们对于不习见的风俗的歧视，认为某些风俗虽不相同，但作用是一样的。又如说：鲁国行儒者之礼，并不能强盛，而越王勾践断发文身，反可以霸诸侯。这是因为，风俗上的差异不足以定国势的高下，因而也无从评论某种风俗是好是坏。但篇中又说：“圣人财制物也，犹工匠之斫削凿柄也<sup>②</sup>，宰庖之切割分别也，曲得其宜而不折伤。”这似乎也不反对风俗的改革，但需要先熟悉情况，然后顺其自然，采取措施。作者也看到了风俗是随着时代而改变的，他很强调时代特点的重要性，他认为，离开时代是行不通的，所以说：“夫以一世之变，欲以耦化应时，譬犹冬被葛而复被裘。夫一仪不可以百发，一衣不可以出岁。仪必应乎高下，衣必适乎寒暑。是故世异则事变，时移则俗易。故圣人论事而立法，随时而举事。”

民俗研究要重视调查工作，同时也要搜集历史上的民俗材料。我们过去没有科学的民俗学，今天我们应该建设马克思主义的民俗学，也应该研究我国古代在民俗方面的论述。

（根据 1983 年 8 月白寿彝先生在全国民俗学暑期讲习班上的讲话整理）

① “中国冠笄，越人鬋鬋”。“妇人不辞男子于路者”。《诸子集成·淮南子·齐俗训》，中华书局，1986。——本丛书编者注

② “犹工匠之斫削凿柄也”。《诸子集成·淮南子·齐俗训》，中华书局，1986。——本丛书编者注

## 论民间文学的立体性特征

---

段宝林（1934～ ），男，江苏扬州人，笔名白丁。北京大学中文系教授，人类学与民俗学研究中心副主任，北京大学民俗学会首届会长，中国民俗学会副理事长，北京民间文艺家协会主席，北京市文联副主席。主要从事民间文学与民俗学研究，代表作有《中国民间文学概要》、《立体文学论》等，主编《中国山水文化大观》等丛书数套。

---

过去一谈民间文学的特征，总离不开“三大性”，就是口头性、流传变异性与集体性。这“三大性”哪一个最重要呢？不少人认为集体性最重要，所以在一些《民间文学概论》教材中就先谈集体性。我认为口头性最重要，口头性决定了变异性与集体性，它们的逻辑关系应该是先口头性，再变异性、集体性。拙作《中国民间文学概要》里正是这样论述的，这里不必多谈了。

人们的认识总是由少到多、由点到面、由浅入深、由表及里。对民间文学的认识也是如此。开始时人们只看到它是口传的，认为口头性是惟一特征。后来认识逐渐深化，看到在流传中的变异，看到民间文学的作看不是个人而是集体，于是就形成了“三大性”的概念。民间文学同作家书本文学对比，在创作流传

方式上，口头性是本质特征；在作品的稳定性上，变异性是本质特征；在作者的多寡上，集体性是本质特征。从国外引进了这“三大性”的概念，对我们科学地认识民间文学的本质无疑是有帮助的。但民间文学的特征绝不止这三个。同作家文学对比，民间文学还有其他很重要的特征（或叫“本质特征”、“质的区别”等，要看从什么角度看）。如多功能性、实用性、传统性、表演性、即兴创作的特征以及内容与形式上的直接人民性、阶级性等等。除此之外，我以为民间文学还有一个综合的特性：立体性。

民间文学的立体性特征是随处可见的，人们早已明显地感觉到它的存在，在实践中有时也能照顾这种特点，但从理论上对它做科学的概括和研究，还是民间文艺学上新的课题。

问题正是在民间文学的调查搜集实践与研究工作的实践中提出来的。1981年当我从系统探讨民间文艺学方法论问题中发现描写研究的必要后，就考虑这种必要的原因，从而明确地感到了民间文学立体性特征的存在，于是在《加强民族民间文学的描写研究》一文中首先提出了立体性的概念<sup>①</sup>，但当时还考虑不多，1984年5月峨嵋山会上的专题发言就具体得多了，现在又有一些新的体会，这是从实际分析中得出来的，现在分为六点论述如下：

（1）民间文学同作家书面文学不同，它不只有一种定本在流传而是有许多异文在流变。在不同地区、不同时代和不同人的口中，民间文学作品都会发生变化，出现许多异文，越是流传广

<sup>①</sup> 参见《南风》1982年第2期，在文章中有这样的论述：“民间文学同劳动生产、风俗习惯、歌舞表演紧密结合，是一种活的文学，是立体的”，“所谓立体性，就是多面性，是相对于平面性而言的。作家书本文学，只是书面学、书写读，是平面的，只是一种语言艺术面已。民间文学则不然，各民族的民间文学，都不只是二度空间的平面，甚至也不是三度空间的静止的立体，而是四度空间的（即活动的、加上时间的）立体。”



泛，流传时间越长异文也越多。像孟姜女传说从古至今在全国各地有多少异文是很难数计的。“灰姑娘”的故事在世界各地的异文也是成百上千的。

在众多的异文中，每一个异文只是构成作品的一个侧面，所有侧面的总和形成一个立体。所以如果不掌握众多的异文是不能认识民间文学的“庐山真面”的。“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”。如果我们用衡量作家文学的眼光去看民间文学，以为只要选出一种“最好的”本子就能代表这个作品，而忽视其他的异文，就往往发生谬误。胡适在谈到歌谣比较研究的必要时谈到了这一点，他说：“北京附近的歌谣《蒲楔子车》有五种异文，有的主题清楚，有的不太清楚，但如只看一首则都不完整，甚至会发生误解，把一个女子回娘家受气而不满的歌谣，看成一个赶车男子回家受气的诗。”<sup>①</sup> 胡适这个见解是有一定道理的。这个道理他并未说深，还没有提高到民间文艺学的理论上来谈，但仍然是值得重视的。《日本昔话通观》在故事的编排上就照顾到各种异文。先选一篇最完整的异文作为正文，然后将各种不同的说法作为附注故在后而，有的故事甚至有七八十个附注，即列有七八十个异文摘要。这样做照顾到民间故事的立体性，是比较科学的。其实，这种方法在我国古已有之。清代杜文澜《古谣谚》的“凡例”即明确了列注异文的必要性，他说：“谣谚之词，诸书并载而大同小异者，则以一书为主，而注列异文。”“一书叠见，则以初见者为主，而再三见者，注其异同。”书中确是这样作了，罗列了异文，也就照顾到了立体性。明代冯梦龙记苏州山歌，唐代段成式《酉阳杂俎》记故事传说，也都注意记录异文。当然，具有这种见解的人仍然是少数，是凤毛麟角，而且他们虽然这样作了认识到异文的重要，但只知其然而未知其所以然。我们要提

---

<sup>①</sup> 胡适：《歌谣比较研究法的一个例》，见《胡适文集》第二集。

高到理论上认识这个问题，看到这正是民间文学立体性特征的一种表现。民间文学是活动的、立体的，它的异文众多，说明它是多侧面的立体，是四维空间的立体。

(2) 民间文学的表演性使它形成多面的立体。民间文学不只是单纯的语言艺术而往往是既有音乐又有舞蹈，既有表情又有说唱和动作的带有综合性的艺术。这就同只是语言艺术的书面文学大不一样了。它有说有唱、有表情有动作，其艺术手段比书面文学更丰富，艺术感染力也更强。我们在西藏调查民歌时，听到优美民歌的歌唱非常迷人，深深感到“歌的本质是唱”是很正确的。德国民歌研究家赫尔德在《论鄂西安和古代民族歌谣》一文中说：“歌谣的本质，它的意图，它的全部魅力是同歌谣的抒情意味、活跃气氛以及同时舞蹈的节奏分不开的。”<sup>①</sup> 确实如此，1960年在西藏采风，当时我们只对歌词感兴趣，请歌手只说歌词即行记录，但他们说了几句就说不下去了。为什么？因为不唱就记不起词来，于是请他们坐着唱，还不行，很不习惯，一定要一面跳一面唱才自在。这一特点在《毛诗·大序》中已有记述：“情动于中而形于言，言之不足故嗟叹之，叹嗟之不足故永歌之，永歌之不足，不知手之舞之、足之蹈之也。”不歌不舞不足以表情达意。民间文学的表演性关系到作品内容的表达，不但在数量上，而且在质量上，像《尕老汉》这样的民歌，一面歌唱，一面表演，唱到“五十两银子，买一杆钢枪，这么样的瞄（哩吗叶子儿青），这么样的放哩嘛唷唷。”这“这么样的瞄”、“这么样的放”是通过演唱者模拟瞄准和放枪的动作来表现的，不看表演就难以了解。美国民间文学专家艾伦·丹迪斯在分析《大嘴青蛙》这一笑话时指出：“这个笑话的大部分魅力在于表演，特别是在于说话方式从张大嘴巴到正常状况，最后到缩小嘴巴讲话的转变。要充分欣赏这个

① 见《西方文论选》。

笑话，仅仅阅读它的文字记录还远远不够。人们应当进一步听到和看到它的表演。这个笑话的表演中必不可少的关键的语言之外的和动态的特色，不可能真正成功地以出版物的形式表现出来。”<sup>①</sup>表演性的重要说得很清楚了。但最后的结论未免过于悲观，事实上也不是这样，只要用形象的语言将表演时的动作、表情、神态描写出来，还是可以在出版物中再现表演的情况的。当然，最好是直接看表演或录像，但用文字进行形象的描写也还是可以作的。过去不少作家在小说、散文等作品中曾经非常生动地再现了民间文学的这种表演，我们的搜集记录也应该在记录作品本文的同时将它的表演情况记录下来，这也就是一种描写研究。如今国内外注意记录的科学性往往只讲“一字不动”文字上的忠实，而不注意这种表演性的描写再现。其原因还是因为对民间文学的立体性缺乏认识，似乎表演性只在特殊情况下才重要，没有把它看成是区别于作家创作的一个基本特点——立体性的一种表现。民间文学的表演同作家创作的电影、戏剧、歌曲等的表演是不一样的。民间文学的表演者不是只管背台词、唱现成歌词的演员，他如只是背台词进行朗诵，就不成其为民间文学了。民间文学的表演者就是创作者，表演中有创作，表演的过程，也是创作的过程，二者是紧密结合着的。要记录一个作品，不看到它作为综合艺术的立体性，不看到它既是时间艺术，又是空间艺术，就会忽视它的民间文学特点而把它同作家文学等同看待。如今记录作品只记本文，只看到它作为口头语言艺术的一面，而不重视表演情况的立体描写，正是对立体性在理论上缺少认识的结果。有时只是在感性上有所认识，未深入它的本质，也不能对这一特性作全面的把握。这种情况在国内外似乎都是如此。

### (3) 民间文学的多功能性、实用性构成民间文学的立体性。

---

<sup>①</sup> 闻之译：《Interpreting Folklore》第62页。

民间文学是一种实用的艺术，它不是一种固定的书面作品，而是活在人民生活中的活的艺术。它是立体的，不是平面的。它在社会生活中有多种功能。许多体力劳动离不开劳动号子。劳动号子实际上也是一种劳动“工具”，可以协调劳动工作，在劳动中起组织作用和鼓动作用。人民起义的歌谣、传说在斗争中起宣传组织作用，几乎所有农民起义都利用歌谣进行宣传。陈胜、吴广起义时将起义口号写在帛上放到鱼肚子里，并且在夜间军队驻扎的地方学狐狸叫：“大楚兴，陈胜王”。使人感到起义乃是天意，从而投入起义的行列，迅速揭竿而起。元末浙江人民起义的“树旗谣”是树旗造反时号召人民起义的。松江民谣“满城都是火，府官四散躲，城里无一人，红军府上坐”。是人民对当时松江府印制的“官号”的一种解释（这“官号”画一圆圈，周围是火焰，圈内印一府字，上盖府印，圈外四角是官府的花押签字），这首歌谣与这个“官号”是密切有关的，是迎接起义军的舆论准备。在人民婚丧嫁娶和祭祀仪式上，颂歌、喜词、哭嫁歌、挽歌等是各种民俗活动的组成部分。许多神话史诗是巫师在祭祀时唱的，在歌唱时有庄严神圣的表情，这些作品只能在一定的场合歌唱，只传给最有资格的少数人（如嫡长子或最有才智的青年等等）。民间文学作品具有实用性，同它的社会功用密不可分。如果不注意这种特点，不了解它在社会活动中所起的作用，就不能体察作品的活的灵魂，就无法深入了解作品的内容。可见，这种立体性是民间文学很重要的特性。在记录民间文学作品时，也要同时把它的社会作用记录下来，才能反映作品的全貌。如果只有作品本文就同作家书本文学等同了，只有一个平面，而看不到它的立体面貌，就改变了作品的真相，使它残缺不全了。《古谣谚》比较注意这种立体性，所录歌谣，大多说明它在实际生活中起了什么作用，为什么要说要唱它，社会效果如何等等。李大钊同志搜集的三首歌谣也注明了它们不同的社会功用（见1918年10月《北

京大学月刊》)。何其芳、张松如同志编的《陕北民歌选》中也有一些这类注释，如对《移民歌》（其第一首即是流行很广的《东方红》）的创作流传情况及其社会作用等作了详细的说明。而近几年来我们在民间文学报刊上往往只看到歌谣原文而没有什么注释，相形之下，比过去反而后退了。这原因可能就在于对歌谣的这种立体性特点缺少认识。有的民间文学作品甚至连流传地区也不注明，更叫人莫名其妙了。

（4）民间文学即兴创作的特点形成一种立体性。许多民间文学作品即兴创作的成分很大，往往是触景生情创作出来的，看到什么唱什么，听到什么答什么，与眼前的环境密不可分。触景生情的景是什么关系颇大，民间文学就产生在这样的立体空间之中，离不开它的创作环境。在不同的场合，同一篇作品可以有不同的寓意、内涵，起不同的作用。

许多民歌是在对歌时作为提问或回答问题而编唱的，怎样问，什么对手问，怎样答，那比喻、隐射都离不开歌唱的环境。如抽去这立体的环境，只作一般化的理解，就难以体味它的奥妙。不只民歌如此，故事的讲述也与听故事对象等环境、场合密不可分。民间故事家张士杰说：“人们讲故事的时候，每每是在他非要讲的情形下来讲的，讲时总有他的目的——或是歌颂什么，或是讽刺什么，或是比喻一件事情、或是引为经验教训、或是娱乐等等。这样讲者讲起来是很自然生动的，听者听起来也会入神有趣的。这样，只要你是真正地在听故事，一定会受到感动，一定是不容易忘掉的……”在农村“在劳动生产当中，老人们最爱以自己所喜爱的歌谣、谚语、笑话、故事来介绍经验和教训年轻一代。”<sup>①</sup>由此可知在特定场合，为特定目的讲述故事会

① 张士杰：《我的体会和认识》，《民间文学》1958年11月号，第66页。

张士杰：《我对搜集整理的看法》，《民间文学》1959年12月号，第92页。

使故事的意义有一定的变化，这是很自然的。故事的意义有固定的成分，也有变化的成分，往往根据讲者、听者的不同而发生转化。近年来国际民间故事研究家正在讨论故事的含义问题。一个故事的含义（英文术语为 meaning）究竟是怎样确定的？国际民间叙事研究协会主席，芬兰航柯教授在《空洞的本文，丰富的含义》一文中认为故事本身没有什么含义，意义是由讲述人在讲述时赋予的。他说：“我们无法证明一个特定的讲述者在一个特定的讲述情境中归结出来的意义在一个特定的听众的记忆中是什么。”这种看法似乎有些过分，故事本文还是有一个确定的含义的，但这个含义确实不是一成不变的，在讲述中讲述者可以根据需要对故事略加改变，突出它某一方面的思想，针对一定的情况，还可能其他的寓意。功能学派的马林诺斯基反对人类学派不注意故事的功能，认为“研究者要接受了这种见解，便只记录下故事而满足，故事的理智方面读完了，故事便完了；可是任何土人的故事在功能、文化、实用等方面，除了故事本文以外，也同样表现在定则、具体行为、关系系统等方面。只将故事记录下来是一件事，观察故事怎样千变万化地走到生活里面、观察故事所走到的广大文化与社会实体而研究它的功用，是另一回事。”<sup>①</sup>只研究故事的功能是社会学家所重视的，对我们当然不够。但看到故事在各种不同的场合“千变万化地走到生活里面”，这确是很有必要的，文艺学家研究故事的含义，也应该特别注意这一点。之所以如此，学者们过去所论甚微，往往知其然而不知其所以然。我以为这正是由于民间故事的立体性特征所决定的。民间文学本身是立体的，它生活在立体的环境之中，离不开它产生的社会背景，也离不开演唱者、讲述者所表演的特定环境。故事的含义不只决定于文词，还决定于讲述时的音调，民间故事的

<sup>①</sup> 《巫术、科学、宗教与神话》，第136～137页。

艺术感染力与讲述、表演是有机联系着的。阿尔节莫夫在《蜘蛛精》一文中谈到他在非洲考察阿散蒂人故事的情况时说：

懂阿散蒂语并且听过阿散蒂人讲的民间故事的人都说，这些民间故事一经文字记载就大为逊色，它们特有的那种热情洋溢的色调全都没了。这原因须从语言本身的特点去找。……它根本没重音。阿散蒂语是苏丹语族的一支，它每个音节都有自己的音乐声调。阿散蒂人讲话中既没有重音节，也不强调句子的中心词，而用升调或降调来区别词的开头或结束。“阿散蒂”一词的重音，到底在哪一个音节上，很难说得准确，它们的词义是决定于讲话的音调的。讲故事人的热情和他抑扬顿挫的语调结合在一起，获得一种难以形容的效果。<sup>①</sup>

不只阿散蒂故事如此，其他民族的故事也是如此。这是这种立体的、活动的文学的普遍的特性。左思在《三都赋序》中写道：“风谣歌舞，各附其俗。”这是从生活中观察民间歌谣而得出的结论，是立体性的一种表现。恩格斯在论述格林童话与地理环境的关系时也明确地指出：“只有认识了北德意志的草原之后，我才真正了解了格林兄弟的《童话》。所有这些童话几乎都带有这样的印记：它们在夜幕降临、人的生活开始消失、人民的想象力所创造的可怕的、无形东西在白天也令人为之胆寒的寂寞荒凉地方的上空疾驰而过的环境中产生出来的。这些童话表现出来的是草原上孤独的居住者在这样的暴风雨的夜里，在自己故乡的土地上漫步或者从高塔上眺望荒凉的巨野所产生出来的种种感情。于是，从童年时代起就深藏在心里的草原暴风雨之夜的印象又浮现在他的眼前，并且还采取了童话的形式。你在莱茵，或者在土瓦

<sup>①</sup> 《现代东方》1985年第7期；《民间文学参考资料》第4辑，第70页。

本听不到民间童话产生的秘密，可是在这里每一个雷电之夜，都能用雷霆的语言一次又一次地把秘密告诉你”（《风景》）。故事的产生和流传环境是立体的。

五、从民间文学的流传途径看，民间文学是立体的。一种民间文学作品往往可以在歌谣、故事、曲艺、戏曲等多种形式中流传，它不是单一的平面的，而是多面的、立体的。它不只在口头流传，还可以用手抄本在书面流传。我们看到孟姜女传说中“万喜良”这名字的产生就有书面变异的成分。由杞良变为汜良再变为范喜良，杞变为汜，不是同音异字面是由于形似而误写或写得不清楚误读造成的变异。

从流传的渠道与范围看，民间文学的流传也是多面的。地理的因素固然很重要，山川交通是流传的重要渠道，而社会风俗习惯、政治、宗教、职业乃至军事因素也直接、间接地影响到流传的范围，成为流传的原因。像义和团故事就是在起义农民之中流传起来的。开讲义和团英雄们反帝斗争的神奇事迹，正是义和团进行“铺团”扩大组织的必要准备。柳田国男在《传说》中也认为“这许多传说圈，受自然地形和生活习俗的束缚，经常是各自孤立存在的”。他看到了移民等社会因素对传说圈形成的影响。正如乌丙安同志所说。如果要形容作品的“流传圈”就不是平面的圆形而是立体的球形。

六、民间文学的内容多方面地反映了社会生活，是立体的。正是由于这种立体性特点，才可以对它进行多侧面、多角度的科学研究。除了从文学角度进行民间文艺学的基本研究之外，还可以从社会学、民俗学、民族学、人类学、历史学、政治学、法学、哲学、经济学、考古学、美学、伦理学、宗教学等种种不同的角度对民间文学进行专门的研究。民间文学的这种多侧面的科学价值正是由它反映人民生活的多面性即内容的立体性决定的。认识民间文学的这种立体性对我们的科学研究甚为重要。过去的



研究者往往各执一端，只从一个侧面去研究它，以为这就是全部，而否定其它角度的研究。或只讲科学价值而认为从文学角度的研究是旁门左道毫无意义，或认为科学角度是喧宾夺主牵强附会。这些都是由于对民间文学的特性缺乏全面认识造成的。看不到民间文学的立体性特点，当然不能全面地研究它、认识它。不掌握民间文学的立体性特点，对它的流传创作情况茫然无知，也就只能把它同作家书本文学等同看待，只能望文生义，不能正确地、深刻地理解它，也就不能科学地研究它。

对于民间文学的立体性特点，我们可以打一个比方。如果把它比喻成生物，比喻成一条鱼或一棵树，那么，这鱼就不是画上的平面的鱼，也不是凝固不动的雕刻的立体的鱼，而是活在水里的有生命的鱼。这树也不是画上的平面的树，也不是舞台上模拟的无生命的布景树，而是根生在大地土壤之中活生生的树，它的树叶可进行光合作用，它可以开花、结果……不断生长。民间文学是“活鱼”、“活树”，而不是鱼干儿或木材，它是有生命的机体。民间文学作品本身是立体的、活动的，它所生长、流传的环境也是立体的、活动的，是“四维空间”的，不但有长、宽、高，而且还加上时间成为活动的“四维”。此二者紧密结合，即是民间文学完整的立体结构。

我们过去强调科学地记录民间文学作品，要求保持它的口头语言的原貌，要“一字不动”，“一字不改”，似乎这就行了。如果只看到它的口头流传性，只把它看成平面的语言艺术，当然只要“一字不改”即是忠实记录保持作品原貌了。然而如果从立体性特点去要求，则显得不够了。只记下作品本文还不是作品的全部，民间文学记录工作应该把作品的立体性也全面地保存下来，这就要进行“立体描写”<sup>①</sup>。这就是说不仅要有一般的概括的记

<sup>①</sup> “立体描写”是贵州苗族民间文学家燕宝同志的提法，我以为很好。

录，而且要有形象的描写、具体的说明。科学的记录应该顾及以上六个方面的立体性特点，记录下所有的异文，描写作品演唱时的情景，创作与表演的目的、功用、表情与听众的反映，表演时内容的变化、流传的各种方式等等，把作品的实用性、即兴创作、变异性、表演性及其综合的特性立体性全面地描写出来，这样的记录才是符合科学要求的。

由此可见，对立体性问题的认识不仅打破了过去“三大性”的框框，有理论意义，而且也有实际意义，对加强搜集整理的科学性、保存民间文学的本来面貌有现实意义。我们过去的民间文学作品记录工作往往不注意保存这种立体性，有时偶尔注意了也未能坚持、未能经常、未能普遍推广，其原因正是由于对立体性缺乏认识。以致许多民间文学作品在发表时成了光秃秃的本文，与作家的诗歌、小说全然无异，有的连流传地区也不注明，有的只注明口述人姓名，以示此作品并非杜撰，却不知此人是否有文化，多大年纪，是男是女，是在什么情况下说唱的……

诚然，要如实地保存下民间文学作品的立体性特点是相当不容易的，这就要求深入调查，对环境与讲述人，对创作与流传情况，对作品功用和群众反映等等进行全面的细致的了解，并且还要善于用明白、形象的语言具体而微地把这些情况再现出来，这本身就是一种研究——描写研究<sup>①</sup>。如果我们从科学研究和艺术欣赏的角度去严格要求，描写研究实在是一个必不可少的基础。没有这个基础，不能全面地认识民间文学的本来面貌，就不可能科学地进行研究。试想，如果我们研究“活鱼”，而眼前却只有“画上的鱼”或已经僵死的“鱼干儿”，这样的研究怎么能掌握

① 关于描写研究问题，我在1981年1月出版的《中国民间文学概要》第九章及《加强民族民间文学的描写研究》（载《南风》1982年第2期）等处已有所论述，在这里不再赘言了。

“鱼”的特性呢？描写研究正是要搜集与研究“活的鱼”——“水中之鱼”，不只逮着“鱼”即算完事不管它的死活，而要连同它生活的环境——“水”一并搜集起来才能保持它的“生命”。这就是说，不只记录作品而且要把作品创作流传的整个社会与自然的环境全部再现出来，描写出作品的立体性特点。这就要求不仅要作必要的注释说明，而且要写出各种调查报告，歌手、艺人、故事家的传记，有关文艺民俗的特写，在全而调查的基础上，编写出当地的民间文学志。从科学研究的角度看，这些描写研究的成果是非常重要的，有很高的学术价值。就像物理、化学专家们所写的实验报告，又像生物学家、地质学家所写的动物志、植物志与矿物志，是整个科学研究所绝对不可少的。进行这种描写研究需要对当地社会历史、地理情况的全面了解，基层的文化工作者比从上面下去调查的人有更大的优势，进行这种研究是切实可行的。在此基础上才谈得上真正的比较研究、历史研究与理论探讨。

民间文学的立体性是客观存在。它是“活鱼”而不是“死鱼”，是“水中之鱼”而不是“画上之鱼”。我们对民间文学应该作面而观，而不能只作一而观。只有认识到民间文学的立体性特点，才能把握民间文学的本质特征，才谈得上更科学地记录与研究，才能自觉地克服一切困难，加强描写研究，建设具有中国特色的民间文艺学。前人已对立体性特点有了一定的认识，对描写研究也作过许多努力，我们正是在前人的基础上前进的。我们明确地把“立体性”作为一个重要的科学概念提出来，加以全面的分析和论证，希望对民间文学的基本理论有所贡献。立体性作为民间文学的本质特性之一，只要民间文学存在一天，它总是要存在的，这是不以人们的主观意志为转移的。但是，研究民间文学的立体性特点，还是一个新的课题。过去还没有专门的论述，我们的探索难免出现偏差，好在有百家争鸣的法宝，可以使错误和

偏颇在讨论中得到纠正，使认识由片面在讨论中逐步更加全面，希望同志们不吝赐教，使真理更加昭彰，使认识更加深化。马克思说：“最好是把真理比作燧石，——它受到的敲打越厉害，放射出的光辉就越灿烂。”<sup>①</sup>真理是不怕批评的。让敲打再厉害一些吧！

（原载《民间文学论坛》，1984年第5期）

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第一卷，第69页。

◎ 陈勤建

## 民俗学研究评述

---

陈勤建 (1948~ ), 男, 上海人。华东师范大学教授、博士生导师, 中国民俗学会常务理事, 上海民俗学会副会长。代表作有《文艺民俗学导论》、《当代中国民俗学》等。

---

民俗学, 通行术语 Folklore, 是一门国际性的人文学科。1878 年英国民俗工作者在伦敦首创民俗协会 (Folklore Society), 出版了会刊《民俗杂志》(the Folklore Record), 1890 年改称《民俗学》。继英国之后, 西班牙于 1882 年, 法国于 1885 年, 美国于 1888 年, 德国于 1890 年, 日本于 1913 年都相继成立学会或协会, 民俗学研究得到了国际的承认。今天, 世界上许多文化科学比较发达的国家, 也大多建立了这门学科, 并有专门性的民俗学组织和研究机构。欧美日本的高等院校, 设立了民俗学课程, 日美有些大学还专设了民俗学的研究生院或研究生系科, 积极开展教学研究工作, 和社会上的专门机构一起出版专著和刊物。我国的民俗学研究, 以五四时期北京大学国学门研究民俗为开端, 在许多著名专家学者的不懈努力下, 做出了不少成绩。解放后, 由于我国民俗学研究本身存在着与文学研究紧密结合的特点, 又片面地曲解、模仿苏联一时的经验, 用民间文学代替了民

俗学，从而使民俗学的整体研究一度没有得到相应的位置。而实际上，苏联一直没有放弃民俗学的全面研究，他们把外来术语 Фольклор 即 Folklore 只用在口头创作方面，把民俗学的其它内容，特别是民俗志研究，归入了民族研究机构内。早在 1926 年，苏联出版了《Этнография》（民族志学）它包括了民俗事象和风尚习俗等民俗学的研究。我国民俗学研究是在粉碎“四人帮”以后重新崛起的。1978 年，在北京的顾颉刚（已逝世）、白寿彝、容肇祖、杨堃、杨成志、罗致平、钟敬文七位著名的专家、教授联名向中国社会科学院上书，建议立即恢复我国民俗学的研究工作，并于 1979 年公开发表《建立民俗学及有关研究机构的倡议书》。中国社会科学院采纳了这个建议，将民俗学研究纳入了发展规划，并在 1982 年 9 月底批准成立了中国民俗学会。近年来，国内一些大学又相继开设了民俗学课程，收集的民俗资料及研究文章也不断见诸于一些报刊。从已有的信息看，国外民俗学的研究与过去比，有了重大变化，在研究范围、对象、学科性质及设置等方面，出现了新的趋向。我国民俗学研究虽已中断多年，但一经恢复就紧跟世界民俗学发展的趋势，并表现出了中国的特色。本人所见有限，为了能为我国民俗学研究添一砖瓦，不揣浅陋，就其发展的四个方面作一粗疏的管窥。

### 古文化残存物——活世态“生活相”

当今民俗学一个显著的变化就是其研究的范围，从狭隘的古文化残存物的圈子中跳了出来，面向了活世态现实社会的“生活相”。

1878 年英国汤姆斯（W.J. Thoms）初创 Folklore 学名时，吸取了人类学家的研究成果，将 Folklore 局限于文明社会古文化的残存物——古老年代的礼貌、风俗习惯、典礼仪式、迷信、歌

谣、寓言等方面。同一学派的班尼 (C.S.Burne) 女士在她的著作《民俗学概论》(The Handbook of Folklore, 1914 年) 中认为“民俗学是一个概括的名词, 其内容包括传袭的信仰、习惯、故事、歌谣、俚语等流行于文化较低的民族或保留于文明民族中无学问阶级里的东西。”并强调指出, 这是仅指无形的文化残留物: “民俗包括民众心理方面的事物, 与工艺上的技术无关。例如民俗学家所注意的不是犁的形状, 而是用犁耕田的仪式; 不是渔具的制造, 而是渔夫捞鱼时所遵守的禁忌, 不是桥梁屋宇的建筑术, 而是建筑时所行的祭献等事。”而将民众中有形的物质文化排除在外。这种观点, 一度曾占统治地位。1928 年纽约再版国际百科全书, 载东方学家恰克逊 (A.V.W.Jackson)、人类学家劳维 (R.H.Lowie) 合释民俗学之定义是: “民俗学为记录与比较未受文化陶冶人民所传到普通民众中之古老信念、风俗、习惯、礼教以及稗史、神话、故事、民歌与迷信等等事故之学也。”

中国民俗学界开始接触和接受的就是上述观点。如初期的民俗学理论, 杨成志《民俗学问题格》(1928 年)、林惠祥《民俗学》(1934 年) 都是以班尼女士的著作为基础, 或翻译, 或编写; 在实际工作上的收集和研究也集中在古文化残存物方面。无独有偶, 日本最初的民俗学概说, 即岡正雄译的《民俗学概论》(1927 年), 也是班尼女士的著作。所以, 两国在民俗学研究初期, 范围都比较狭隘。这种情况, 日本在战后, 特别是五十年代初期, 由于广泛吸收了德、法等国民俗学研究的成果, 有了改变, 开始对 Folklore 的范围赋予了新的内容: “初期的民俗学似乎只是以开化民族的生活事象中所看到的, 稍稍奇异的文化残存为研究对象……今天则扩大到庶民生活的整个领域, 其有形和无形的文化形态都作为研究对象。”而且它是“通过庶民今天的生活来探求潜流于国民生活深处的基本的民族特征, 从那里重新弄清国民过去的生活方式, 研究精神文明的由来”。“追溯开化民族

真实民族生活形态。”<sup>①</sup>

其实对于 Folklore 初创期狭隘的内涵，在国外早有不同看法。就在英国，1927年2月16日上任该国民俗学会会长瑞爱德氏（A.B.Wright）就职演说时讲：“我们的研究只能限于从过去所保存下来的东西之说，我认为已等于一件不能穿的破衣服，庶民正在我们眼前产生出来的种种，我们需要巨大的心力和注意去审度。……我们应尽其所能，务必将现在的民众生活及内心态度之真相，竭力图绘出来，好留给后人看”<sup>②</sup>。对此观点，我们国内较早有过介绍，可惜的是未能推广实行，直到今天才真正注意这个问题。诚如著名的民俗学家钟敬文教授所述：“班尼女士的那种对范围比较狭隘的观点，在我们过去学界中却占着相当位置。一提到民俗学的对象，大家就只想到传说、故事、歌谣、婚丧仪礼、年节风俗及宗教迷信等。其实，这种看待民俗学的俗学的范围以及它所包括的项目的见解是比较陈旧的（即比较限于英国老派及一些受它影响的别国学界的见解），欧洲德、法等国的学界早就突破这种局限了。今日世界关于民俗学的范围和内容项目的看法差不多已发展到包括整个社会生活的各个方面了。”从而提出当前我们的民俗学研究“不能固守英国民俗学早期的旧框框”，要研究“现代社会中的活世态”，“拿一般民众的‘生活相’作为直接研究的资料”和对象<sup>③</sup>。

## 乡民学——人民学

由陋民学、乡民学向人民学转变，这是民俗学研究中的第二

① [日] 后藤兴盛：《民俗学入门》。

② 方纪生：《民俗学概论》。

③ 钟敬文：《民俗学入门》序。



个重大变化。其中的关键是 Folk 内涵和外延都有了扩大。

Folklore 原是两个 Saxon 字, Folk-lore 合成的。Folk 一般意为民众, lore 为知识、研究之义。在民俗学初创期, Folk 即意味着没文化的陋民、农民。费孝通教授说,可理解为土里土气的乡下人<sup>①</sup>。这一见解,曾长期占据民俗学研究的统治地位,至今还有影响。即便是认为今日民俗学研究范围大大扩大了的日本民俗学家如后藤兴善,还坚持认为“我所说的‘民众’是指‘未受到近代文明洗礼的庶民’,就是与有教养、有文化知识、有较高文化的上层阶级不同,而意味着平凡的、文化较低的下层民众”。可见,对 Folk 还沿用英国老派的想法。可是,这一观点早就受到了其他国家民俗学者的挑战。在日耳曼族的德、奥等国, Folklore 被称为 Volkskunde。德语 Volks 和英语 Folk 不同,是指民族全体, Volkskunde 即为人民学。德国民俗学工作者内部虽有争执,是否应向英语 Folk 内涵靠拢,结果还是 Volkskunde 占上风。一些外国学者对 Folk 内涵的局限颇为不满,认为它不能概括社会现存民俗事象承担者的全体。美国民俗学者阿伦·邓迪斯(Alan Dundes)在六十年代民俗杂志上指出:“一些民俗学者错误地认为民众就是农民社会或乡村集体。如果有人接受了关于民众的这个狭隘概念,那么,在定义上,就会得出推论即城市居民不算民众,因而城市居民也不可能有民俗。一个同样荒谬的观点是,古老时代的民众创造了民俗,而今天依然留存的民俗,仅仅包含那些零星的遗存物了。根据这种错误观点,今天的民众不会创造新的民俗;或者说,现代的民众正越来越忘掉民俗,不久民俗将完全消亡。”<sup>②</sup>事实正相反,古今中外的城市居民既是民众也有民俗,有了文化的人同样还在形成新的民俗,经济文化发

① 费孝通 1983 年 7 月北京中国民俗学讲习班报告。

② 《民俗学译丛》,译自 Alan Dundes, *The Study of Folklore*, 1965。

达的欧美、日本、苏联，民俗事象繁多，民俗活动时时可见。民俗本身是伴随“人类各集团共同生活里具有普遍性和重要性的一种社会现象”<sup>①</sup>，旧的民俗随社会的发展而变化或消失，但新的民俗又会随社会的发展而崛起；民俗的整体与人类共存亡。今天文明社会的人们同样在形成民俗，每个集体都可以有自己的民俗。阿伦·邓迪斯认为：“可以超出开创者所理解的民俗的含义。‘民众’这个用语可以指任何民众的某一集体”<sup>②</sup>。日本学者大藤时彦在七十年代也提出：“在日本，柳田国男把 Folk 译为‘常民’（庶民），一般经常使用。然而，在今天的民俗学上，很难把国民严格地区分为庶民层与非庶民层。”“在知识阶层中，也残存着与庶民层同样的古老风习”，“文明人的风俗，在它的起源上，与其说是国民的，不如说是人类的。”<sup>③</sup>

中国过去对 Folk 的理解主要是跟随英国老派的观点，收集和研究的是乡下人的民俗。近几年，随着民俗学科研究的复苏，这方而也采取了向前看的态度。发行量 180 余万份的上海《采风》报民俗版专门开辟了都市民俗风情的专栏。这一举动，得到了有关专家学者的支持。钟敬文教授在中国民俗学会成立大会上说：“这一次到上海，我就对上海的同志说，应该研究它的都市文化，上海由于一百年来帝国主义深入进来，它同农村的文化不一样，同中国固有的资本主义进来以前的文化也不一样，这就值得研究。”更引人注意的是他在会上强调了民俗在民族中的共同性问题：“说上层社会没有民俗或者说它没有和劳动人民共同的民俗，这是不能讲的。中国有许多岁时风俗，从年三十晚到年初一，农村到朝廷都要过的，尽管过的具体情况不全一样。这就是

① 钟敬文：《民俗学入门》序。

② 《民俗学译丛》，译自 Alan Dundes, *The Study of Folklore*, 1965。

③ [日]大藤时彦：《民俗学及民俗学的领域》。

说大部分风俗是民族的，只是带有阶级因素在里面。”<sup>①</sup> 这些意见后来他又作了理论的概括，称民俗学是“记叙、研究和说明人民生活文化现象”<sup>②</sup> 的学科，以“人民”文化研究的学问取代了传统的“乡民”文化研究之学。

## 古代学——现代学

民俗学研究的对象，所要解决的问题是古代学的历史学科，还是现代学的社会学科，这是国内外民俗学研究中实际存在的一个问题。目前，前者正在向后者靠拢。

流行的传统看法将民俗学归入古代的历史学科。历史学科是一门具有广阔领域的基础科学，可以分为经济史、文学史等，也可分为断代史、地方史等；还可按照资料、方法的不同分为文献史学、考古学、民俗学等。日本有些学者认为，无文字记录的古代和记录文献很少的时代，仅仅靠文献史学难于解决时，民俗学就要和考古学一起，在古代的研究上发挥作用。他们把民俗学作为古代学对待。过去，中国一些学者如顾颉刚等在古史研究方面也是这样做的，并取得了丰硕的成果。钟敬文早期的一些文章，很多问题来自历史的材料，如文献的传说、故事等。民俗研究，如果从材料起就都取自古代文献，那就是属于历史范畴的古代学了。英国老派的民俗学者，视民俗为残存物，也是从古代学的历史角度观察这个问题的。

现代民俗学研究的深入，上述看法越来越有缺陷了。民俗学作为古代的历史学科，它的时代观念并不明确。“所谓民俗学的历史角度的关心，确实是要向‘在此以前的形态’、‘更久远以前

① 《中国民俗学参考资料》。

② 钟敬文：《民俗学入门》序。

的形态’去追本溯源，但最终目的并非要挖出最古老的形态。它是这样一门学问：要探求变迁推移的过程，研究必然变化而确已变化了的原因和规律。”<sup>①</sup> 假如我们某民俗事象的“现在形态作为Z，由于仅仅看到从Y到Z的变化过程还不可靠，就要从Y去探求更早的X，这样来看X、Y、Z的过程。如果能够上溯到更久远以前，探索出更长的过程，当然这样引出的结论是更可以信赖的。这是为了了解较长的过程而去探求古老的形态，其目的不在于挖掘出最古老的形态。”<sup>②</sup> 由此可知，民俗学的论证是从现在的时间、地点、状态出发的，现代学社会学科的倾向更为强烈。民俗专题研究，大多是现实性很强的问题，涉及到古代历史的也不例外。如现存的端午节，吃粽子、划龙船，传统说法是与纪念屈原有关，这只是一种民间艺术化的解释，不是科学的。粽子原来可能是西南少数民族的一种宗教仪式用品，在端午忌日时放到水里去供奉那些“蛟龙”或别的什么“怪物”，以期过河行舟时不致被颠覆。划龙船原来也是一种送瘟神活动，后来才附会上屈原的传说。现在都变了，成为一种民俗的节日和民众的娱乐了。民俗主要是从现有的事实出发，以科学的态度去研究，得出正确结论，为今天社会发展所用。总之，根据民俗学的一般情况而言，它应当属于现代学。它的工作方法是对现存的民俗事象进行调查、搜集，研究的目的是为了现代。“它是‘现在的’学问，而不是‘历史的’学问。这二者不同，像‘生物学’与‘古生物学’的不同一样。民俗学的记述和研究，是以国家民族社会生活中活生生的现象为对象的。”<sup>③</sup> 这是当今民俗学研究时必须认清的一个重要问题。

① [日]井之口章次：《民证学的位置》。

② [日]井之口章次：《民证学的位置》。

③ [日]井之口章次：《民证学的位置》。

## 独立学科——边缘学科

民俗学原是一门多功能的年轻的独立学科，它从人文科学中分化自立至今才一百三十多年。近年来，由于民俗学本身的特殊及研究对象、范围、方法的不断发展，民俗学与其它学科交叉的边缘学科迅速崛起。

1977年，日本民俗学家井之口章次提出了“国文学的俗学研究”<sup>①</sup>，也即是日本文学作品民俗学综合研究的方向问题。他认为，国文学的民俗学研究主要是从国文学研究方面的需要开始的，这里有三个方向：“第一方向，为了正确理解文学作品，有必要了解它背后的环境和社会，为此要借助于民俗学。第二个方向：要了解文学素材向文学作品升华的过程，因为在现实上，文学素材往往就是民间传承。第三个方向，再进一步，把文学作品作为民俗资料，也可称之为文献民俗学的方向”<sup>②</sup>。他认为日本对《万叶集》的研究成果，属于第一个方向。第二个方向恰如日本民俗学家折口信夫所称的“文学源流研究”，日本学者野口之大著的《从传承到文学的飞跃——〈竹取物语〉和〈斑竹姑娘〉》一书（上海少年儿童出版社1983年）就是以民俗学研究为手段，从比较文学的角度出发，来探讨这两部作品的可贵成果。除民间文学外，一些文学作品如鲁迅的《风波》、《药》，沈从文以湘西风俗习惯、风土人情为题材的小说散文，及其它的乡土文学等，既是文学的，又是当时民俗的真实记录，可成为民俗学的文献资料，即第三个方向。美国的学者们也认识到研究“民俗与书面文

①〔日〕井之口章次：《民证学的位置》。

②〔日〕井之口章次：《民证学的位置》。

学的关系”<sup>①</sup>的重要性。“学者们发现，赖贝莱斯（Rabelais）、乔叟和马克·吐温的幽默是如何从法国、英国和美国的民俗中汲取了许多东西；音乐家们如何受到民歌的启发，以及谚语又如何与所罗门、辛尼加和伊索等圣贤者的名言相仿。”<sup>②</sup>民俗学和其他学科交叉形成新的边缘学科在国外发展很快。1980年12月，日本口承文艺代表团访问上海时，代表团副团长、日本著名的民俗学家直江广治作了《关于日本民俗学的现状与发展》的报告，报告中讲到，日本正在加强教育民俗学，都市民俗学，比较民俗学等新边缘学科的研究。

从中国的实际情况来看，文学的民俗学研究似乎颇有市场，其它边缘学科好像还没摆到日程上。这大约与中国民俗学的研究一开始即和歌谣收集研究的文艺紧密结合一起有关。早在二三十年代，民俗学理论刚系统引进之时，一些著名的学者将它与古典文学的研究联系起来。闻一多先生为了研究古代文学，专门“研究以原始社会为对象的文化人类学”<sup>③</sup>。他在中国古神话、《诗经》、《楚辞》的专题研究中，以文化人类学的分支民俗学为手段，写下了有名的《伏羲考》、《龙凤》、《姜嫄履大人迹考》、《端午考》等文章，至今仍闪烁着耀眼的光彩。其他如鲁迅、周作人、朱自清、顾颉刚、钟敬文等学者也在这方面做出了很大成绩。

近几年，文学的民俗学研究，较过去集中在古典文学的训诂，有了新的进展。出现了创作中民俗学文学功能的探索研究，为文学研究开阔了眼界，启迪了思路。有的同志概述了我国历史上一些优秀文学作品的成就，指出这些作品“由于深入地描写了

① 《新时代百科全书》第七卷，1979。

② 《新时代百科全书》第七卷，1979。

③ 《闻一多全集》第一卷，朱自清序。

特定社会区域的风情民俗，真实地揭示了一定社会生活的本质，从而使作品充满了特有的浓厚生活气息，增加了作品的艺术魅力和社会价值”。“古今中外文学史上，许多有成就的作家都非常注重文学创作中民俗学的研究”<sup>①</sup>。一些报刊也陆续发表了专题性的研究文章，如《从民俗学看〈聊斋〉》、《民俗在鲁迅小说中》、《文艺民俗纵横谈》、《从民俗学看〈呼兰河传〉》等等。一门新的边缘学科——文艺民俗学正在诞生。此外，历史、教育、心理、美学、法学等学科也开始了对民俗学的关注，相信不久的将来，更多的民俗学边缘学科会出现在中国的大地上。

（原载《华东师范大学学报》，1985年第1期）

---

① 《光明日报》1982年5月13日。

◎ 钟敬文

## 民俗学与古典文学

——答《文史知识》编辑部同志访问的谈话记录

---

钟敬文（1903～ ），男，广东海丰人。著名诗人、散文家，中国民俗学运动的重要开拓者和组织者。北京师范大学教授，中国民俗学会理事长。学术论著十余部，论文数十篇，代表作有《钟敬文民间文学论集》、《新的驿程》、《建立中国民俗学派》等。

---

民俗学与古典文学的关系问题，解放后很少有人去研究过。这是因为：一方面我国民俗学在建国以后遭受不公正的待遇，民俗学被视为资产阶级学科，始终没有得到应有的重视。除了民间文学之外，在一段时期里，整个民俗学的研究几乎成了“绝学”。另一方面也由于我国古典文学的研究在相当时期中受国外某些学风的影响，分析问题主要只从文艺学的角度出发，而且大多偏重在作家作品的评价方面。这种单一的研究方向，多少造成了研究者视野的狭窄和思维模式的僵化，满足于对古代文学作品进行平面的图解，自然也就不可能从更高的审视高度上，对民俗学以及其他人文科学诸如：历史学、宗教学、民族学、文化人类学及心理学等学科有所借鉴、有所取资，对古典文学进行多学科的研究



了。

然而，文学现象是很复杂的，特别是古典文学，它是古代人民社会生活和思想感情的形象的反映，它的内容非常丰富，涉及面很广，并不是单靠一种文艺学理论可以完全解决得了的。譬如楚辞中《九歌》和《天问》的研究，就需要多种人文科学的知识去作攻坚的武器。

把民俗学与古典文学联系起来考虑，仅仅是对古典文学进行综合研究的一个方面。这种考虑的根据在于：民俗学和古典文学研究都属于人文科学，两者都是研究人类社会的文化现象的。人类社会本是不可分割的有机整体，这就决定了两种学科之间是可以乃至应该互相沟通的。“他山之石，可以攻玉”，应用民俗学的理论和方法，对于丰富古典文学的研究手段、研究角度无疑会有裨益。

下面，我分三个问题，简单谈谈民俗学与古典文学的关系。

### 一 古典文学中民间文学所占的位置

从习惯的眼光来看，民俗学与古典文学研究似乎很难说是邻近学科，它们的研究对象、范围和方法都很不相同。可是，这两门学科之间并不是毫无关联的。这种联结的最直接、最显而易见的一部分就是民间文学。民间文学从性质上看，它属于劳动人民的精神文化，是民俗学的重要组成部分；可是，它作为劳动人民的口头文学，又带有文学艺术的一般特征，因此很自然地又与古典文学联系起来。它在民俗学与古典文学之间是一种过渡的、中介的、有的甚至是完全重叠的部分。为了阐明民间文学在古典文学中的作用，我们有必要从民俗学和古典文学各自的研究范围说起。

### (一) 民俗学的范围和民间文学的关系

民俗学是研究民间风俗、习惯等现象的一门人文科学。它早期的概念和范围都比较窄，譬如英国民俗学原来的概念中只包括歌谣、故事和一部分古老的风俗习惯。可是，随着时间的推移，民俗学所涉及到的领域变得越来越宽泛了。到了今天，它几乎已经扩展到全部的社会生活、文化领域了。具体地说，比如过去民间各种劳动组织、各种节日（如端午吃粽子、划龙船，中秋吃月饼等）、村社组织、家族制度、社会交往、民众娱乐、民间文艺，以及各种民间宗教信仰活动（包括占卜、巫术等等），或者本身就是一种民俗现象，或者附有一定的风俗行为和相应的心理活动。它们都是民俗学所要研究的对象。譬如“老鼠娶亲”的年画，开始反映了古代人民对老鼠的畏敬态度。但在有些年画的右上方，后来又加上了一只硕大无朋的猫。这实际上又反映了古代人民对老鼠由畏敬到制服的一个历史心理的演变过程。所以说，民俗现象在人类社会中是无处不存在的。只要有社会生活、社会思想的地方就有民俗，也就是说，都有民俗学研究的对象。

从民俗学发展的历史来看，民间文学的收集、研究从来就占有很重要的位置。把民间文学归人民俗学的研究范围，这是一个老传统。

民间文学与物质文化、社会组织、民间科学、宗教、信仰等其他种种社会现象是很不相同的东西，它们在民俗学上为什么可以归在一起呢？这是因为民俗现象是指广大民间群众的那种集体所传承和拥有的文化现象。这种文化现象的特点，首先，必须是集体的，它不是个人有意无意的创作。即使有的原来是个人或少数人创立或发起的，也必须经过集体的同意和反复履行，才能成为风俗。其次，跟集体性密切相关，这种现象不是个性的，而是类型的或模式的。第三，它们在时间上是传承的，有传统性；在

空间上是扩布的，有地域性。这三点是区别民俗现象与非民俗现象的一种分界线。也正是这三点，把民间文学与作家文学区别开来，而成为民俗学研究的重要部门之一。总之，民间文学是群众集体创作的、类型的、传承的一种语言艺术。由于这种特点，使它必然地要成为民俗学研究范围的一部分。

## （二）古典文学的范围和民间文学的关系

古典文学，顾名思义，应该有时代和典范的意思，也就是说，它指的是古代作家的典范作品。然而这个概念并不是固定不变的。它只是一个历史范畴。《诗经》中的《国风》和《小雅》的部分作品，本来就是民间歌谣，可是因为传说它是经过孔子的删润的，在汉儒眼里看来，就成了神圣的经典，“关关雎鸠”的歌谣也就成了歌颂“后妃之德”的作品。五、七言律、绝，在今天看来，是标准的古典文学体式，可是在唐人眼里，却只能算是“今体诗”。所以，古典文学研究的范围本身有一个演变过程。我们知道，在封建时代，古典文学的主体是诗歌和散文两大部，小说、戏曲只能算“小道”，是不登大雅之堂的。晚清到“五·四”，由于接受西洋文学定义的影响，范围才扩大为诗歌、小说、戏剧及部分散文作品。“五·四”以后，由于一般民间文学受到重视，连古代的民歌、民谣、故事（文献上所载的）也都算作古典文学了。现在通行的文学史一般把《诗经》、《楚辞》、先秦诸子散文、《史记》、乐府（仿制的和民间的）、唐、宋、元、明、清的俗文学都算作古典文学。所以，今天古典文学这一概念，实际上是士大夫上层文学、市民文学（小说、戏曲）和劳动人民的口头文学（故事、传说、歌谣、谚语等）三者的总和。其中很大一部分是市民文学（俗文学）和民间文学。它既是古典文学的研究对象，也是民俗学（历史民俗学）的研究资料。

民间文学与古典文学的关系远远不止于此。所谓古典文学不

仅把一部分民间文学直接收进自己的范围，而且它在体裁、题材、思想感情、形制格式、修辞手段诸方面都受到民间文学的巨大影响。

先讲体裁。我国过去许多文学的体裁（特别是韵文的）大都来源于民间文学。对此，鲁迅、郭沫若、胡适都曾提及。这并不是个别地区、个别民族的现象，从整个人类文学史的发展来看都是如此。文学作品的种类不外乎韵文、散文、戏剧三种。韵文开始于原始歌谣。散文的小说来源于神话、传说和民间故事。戏剧来源于古代社会宗教、巫术仪式和原始歌舞。我国的情况也是如此。在我国的古书中还零星地保存着一些原始歌谣，如《弹歌》，短短八个字，概括了整个原始狩猎活动的过程，语词简短、整齐、有韵，显示了古代诗歌的最早性质和风貌。小说也是如此，例如早期的笔记小说《笑林》，基本上是民间笑话的记录；魏、晋六朝的许多志怪小说，大部分是作者笔记下来的当时的民间故事、传说，并不是他们个人的艺术创造，尽管其中杂有作者的主戏因素。我国严格意义的戏剧文学，虽然一直到宋、元才开始出现，到明、清才有长足的发展。可是我国古籍中很早就有“鸟兽路路”、“凤凰来仪”、“百兽率舞”的记载，反映了我国先民摹仿动物的各种原始舞蹈。此外，手执干戚舞蹈的《刑天氏之乐》，反映黄帝与蚩尤之战的“角觝戏”，也都起源于原始社会。说明我国作为戏剧重要元素的舞蹈、音乐等是早已存在的。到了唐代，开始出现“参军戏”、“踏摇娘”、“大面舞”等早期戏曲，它们都是在民间文艺的土壤中成长起来的。由此可见，我国戏曲也跟其它文学体裁一样，起源于民间文艺。

其次是题材。古典文学作品中有很多是取材于民间文学的。唐宋传奇虽然是作家文学，可是有不少都可以从民间传说中找到它们不同程度的故事原型。如无名氏的《补江总白猿传》、沈既济的《枕中记》、李公佐的《古〈岳渎经〉》、李朝威的《柳毅传》

等等，就是一些例子。即使像《三国演义》、《水浒传》、《西游记》这样著名的长篇小说，其中有些故事，最早也是在民间流传的。后来由说书人（或书会才人）掇拾起来，编织到说书中去；最后才由罗贯中、施耐庵、吴承恩等作家把说书底本整理加工成今天这个样子。类似的例子，在戏剧方面也不少。如关汉卿的《窦娥冤》的主要情节，显然是取自前代记载的“东海孝妇”故事的。元杂剧中的《张生煮海》，也来源于民间关于煮海的传说。又如元人郑德辉所作《述青琐倩女离魂》杂剧，是根据唐人陈玄祐的《离魂记》传奇改编而成的。陈玄祐在传奇的结尾说：“玄祐少常闻此说，而多异同，或谓其虚。大历末，遇莱芜县令张仲规，因备述其本末，镒则仲规堂叔祖，而说极备细，故记之。”可见这个故事本来就是民间传说，在口头上“多有异同”的。只不过最后出于自称故事主人公张镒为其堂叔祖的张仲景之口，陈玄祐才信以为真罢了。其实“倩女离魂”所反映的只是一种很普遍的民俗信仰现象：古人由于不理解自身的精神现象，尤其是在梦境中，误以为人类的灵魂可以离开肉体四处飘荡。这种“灵魂出窍”的观念在世界很多民族中都有。“倩女离魂”正是“灵魂出窍”的观念的反映，只不过它加进了反封建的进步思想内容，有了更为大胆的自由幻想，因而整个故事显得更加美丽、更加动人罢了（实际，表现两性关系的离魂传说，在六朝人的笔记里已经出现了）。

第三，是思想感情。这方面一般古典文学作品受民间文学的影响也是十分明显的。就思想感情来说，在过去阶级社会里，多数作家文学，大都代表统治阶级的意识和利益，从总体上来说，与民间文学是对立的。可是，在社会生活中，不同阶级之间的关系不仅表现为对立和斗争，往往也表现为互相联系、互相渗透。因为社会是一个统一的共同体，不同阶级之间除了对立的阶级关系之外，还有民族关系、社会及亲族关系等千丝万缕的联系。我

们不能只简单地强调阶级的对立和斗争，而忽视其它社会之间的各种联系及其作用。事实上，在古典文学中，尤其是那些同情劳动人民的优秀作家的作品中，都不同程度地吸取了广大人民及民间文学进步的思想营养。在某些仿古乐府中表现得相当明显。如《公无渡河》（即《箜篌引》），据崔豹《古今注》的记载，它原来是一首民间歌谣：“公无渡河，公竟渡河；渡河而死，将奈公何！”歌咏的本事十分简单；可是，它那无可奈何的绝望呼号，深刻地反映了古代底层人民的命运，因此广泛而长久地流传于民间。这种呼号，同时也打动了某些同情人民的古代知识分子的心灵。从梁朝的刘孝威，到唐朝的李白、李贺、王建、温庭筠都有拟作。这些拟作是一种有意识的再创造，体式从简单的四言发展到五言、七言，但是基本思想并没有大变。李白的拟作：“……旁人不惜妻止之，公无渡河苦渡之。虎可搏，河难凭，公果溺死流海湄。有长鲸白齿若雪山，公乎公乎挂骨于其间。箜篌所悲竟不还。”对那位不幸的溺水者，李白倾注了深切的同情。李白还在他所作的《横江词》中（第三首）再一次运用这个乐府诗的故事：“郎今欲渡缘何事，如此风波不可行。”语意更加逼肖原作。

最后，在形式方面，诸如形制格式、修辞手段，民间文学也为古典文学提供了丰富的资料和借鉴经验。譬如刘禹锡《竹枝词》，就是运用民歌的固有形式进行创作的。郭茂倩《乐府诗集·近代曲辞三》说：“《竹枝》本出巴渝。唐贞元中，刘禹锡在沅湘，以俚歌鄙陋，乃依骚人《九歌》作《竹枝》新辞九章，教里中儿歌之。由是盛于贞元、元和之间。”据研究，他所依据的实际上就是土家族的民歌。它虽为七言四句体，但内容、韵律都和当时文人所作的七言绝句不一样，有着很浓厚的民间特点和地方色彩。至于利用民间文学作修辞手段的，如古典诗文中经常使用的典故，有不少是从民间文学来的。如“促织鸣，懒妇惊”，本是民间谚语，可是在文人笔下，常被用来形容思妇的秋思。此外

如愚公移山、精卫填海、杜鹃啼血、韩凭夫妇化蝶等民间神话、传说在古典文学作品中也都使用得很频繁，例子不胜枚举。

以上种种，说明民间文学作为民俗学的重要组成部分，不仅有许多篇章已经直接成了古典文学及其研究对象，而且对一般古典文学作品从体裁、题材、思想感情、形制格式以至于修辞手段等方面都有巨大的影响。这是文学史上一种非常值得注目和应该认真探讨的现象。

## 二 一般古典文学作品中所反映的民俗现象

如果说前面阐述的是民俗学与古典文学的特殊关系，那么，这里所要说的是民俗学与古典文学的一般关系。民俗学之所以能够在更大范围内与古典文学联系起来，是由人们的社会生活与社会风俗的关系所决定的。哪里有人群，哪里就有社会生活，因此哪里就有相应的社会风俗。文学的特点是用形象反映人们的社会生活（包括思想感情）。因为人们的生活中到处都存在着社会风俗、习惯以及有关的思想感情，所以要形象地真切地反映人们的生活，就必须以具体的生活样式来表现。如果离开了跟人们生活密切相联的风俗就不免显得抽象了。譬如鲁迅的名作《祝福》中所反映的祥林嫂对生死的观念；《药》中用人血馒头治肺病的俗信；如果作者不了解当地具体的民俗事实就写不出来。巴尔扎克在他的《人间喜剧》序上把自己的作品分为三个方面，其中之一就是“风俗研究”，原因也正在于此。

我国古典文学的著作汗牛充栋，其中所反映的民俗现象是极其丰富的。譬如《诗经》里就大量地反映了我国古代劳动人民的原始民俗。“天命玄鸟，降而生商”（《商颂》），如果从正统的儒家观点去理解是荒诞不经的（所以他们要设法曲解它）；作为一般的迷信去看待，也显得流于肤浅。其实，这里所反映的是母系

民族阶段的一种神话思维，或图腾崇拜。我国现代的少数民族中还保存有许多这方面的传说。例如云南的傈僳族，就相信虎、羊、蜂、鼠、猴、熊等为他们民族的祖先。联系这一种民族俗信，那么，“天命玄鸟，降而生商”一类的说法也就比较好理解了。

楚辞中也大量地反映了我国古代南方民族的社会风俗，《九歌》中的祭祀场面，《离骚》中请巫师占卜的叙述，这些都是珍贵的民俗史料。有人认为《招魂》是招死者之魂。其实，《招魂》是招生人一时脱离身体的灵魂，并不是指招人死后的亡灵。近代我国民间还有这种习俗。小孩病了，家人手持病者的衣服到街上或野外去叫着名字呼唤他。认为这样做，可以召回他离体的灵魂，因而使疾病痊愈。可见这种俗信仪式一直延续了几千年。朱熹《楚辞集注·招魂》说：“《招魂》者，宋玉之所作也。老年人死，则使人以其上服升屋，履危北面而号曰：‘皋，某复！’遂以其衣三招之，乃下以履尸，此礼所谓‘复’。……而荆楚之俗乃或以是施之生人。故宋玉哀闵屈原无罪放逐，恐其魂魄离散而不复还，遂因国俗，托帝命，假巫语以招之。”这实在是一个用民俗学来解释古典文学的范例。朱熹虽然是个封建士大夫，在注释古代文学作品时却能运用当时的民间风俗资料，实在是难能可贵的（他对于《诗经》也有类似的高明见解）。

《诗经》、《楚辞》中的作品，因为它们有的本身就是民间文学，而大部分跟民间的距离也比较近，可能还不足以完全说明问题。但在古代一般作家文学中，这种民俗现象也是大量存在的。如宋玉《高唐赋》的巫山神女、《颜氏家训》中所记的北方少数民族的风俗、《水浒传》的民间结义和混号、《红楼梦》中的抓阄、放风筝（放晦气）及重阳吃螃蟹风俗等等，都表明古代文学创作中所反映的民俗现象，它不仅丰富了作品形象，本身也正是十分珍贵的民俗学资料。



如果我们的眼光不仅仅局限在狭义的古典文学，那么我们将发现在经、史、子、集等重要文献（也可说是广义的文学）中都存在着很多民俗资料。譬如《淮南子》就记有宓妃、织女、青女、女夷、西王母、北斗的雌神等多种女神名称，并且还记载了汉人重狗肉、禁杀牛，各民族的发式、鬼畏桃枝、乌鸦、土龙以及各种盟会的习俗（弹首、刻臂、歃血等）。《吕氏春秋》中也有宴会次日致谢主人、大出丧的排场、羌人火葬等记载。这是一份极其丰富、极其宝贵的文化遗产。民俗学和古典文学都可以从不同的角度对之进行研究。

### 三 研究古典文学如何借鉴 民俗学研究的理论和方法

古典文学可以从多种角度去进行研究，比如文艺学、美学、社会学、语言学、历史学、心理学等等，同样也可以从民俗学的角度去研究。而后者这种研究在现在有些国家（例如日本）是相当流行，并且获得可喜成果的。因为多一个角度，就多一种观照方面，对于问题的了解就会更丰富、更深入一些，也更全面一些。

古典文学的研究应该借鉴或吸取民俗学的理论和方法。这是由研究对象的性质所决定的。因为：（1）古典文学的研究对象是古代的文学作品。这些作品由于时间的推移，已经“古典化”了，它们大多已经凝固成文献材料。严格地讲，古典文学研究乃是一门历史的科学。而民俗学则不同，民俗学与人类学、民族学、社会学这几门姐妹科学一样，都是现代的科学。它们的研究对象都是现代社会的文化现象。它们的着眼点主要是现在而不是过去。由于它们的现在性，所以它们往往非常注重实地调查、实地考察，尽可能掌握第一手活的资料。所以，这几门新兴学科带

着更多的实证意义，与现代社会生活的关系更为密切一些。(2)正因为民俗学、人类学、民族学、社会学与现代社会的关系比较密切，所以，现代科学技术的成果和一些新的方法，常常较先在这些领域里得到应用。譬如结构主义，就是法国著名学者列维·斯特劳斯把它应用于人类学等的研究因而更广泛地传播开来的。在这些领域里，方法论具有特殊重要的意义。一种调查方法、研究方法的改进往往意味着理论上的重大突破。而古典文学则不同。由于它的研究对象已经凝固，所以研究方法也容易比较稳定化。乾嘉学派的校勘考证至今仍有其应用价值，原因也正在这里。由于上述两个原因，更由于我国古典文学研究比较停留于单一研究的模式，所以，目前古典文学向民俗学等学科借鉴理论和方法是相当重要的。

民俗学的理论、方法颇多，一时难以列举，现在略举其要者数端于下：

①注重实地调查。实地调查并不是民俗学所特有的方法，只不过民俗学应用得更为普遍、更为经常而已。读万卷书，行万里路，本是中国知识分子的理想。司马迁在写《史记》的时候，就曾经进行过广泛的调查。只是后来古典文学的研究日益案牒化，这种方法也就很少有人问津了。但实地调查常常能弥补文献考证的不足。日本的杜甫研究专家吉川幸次郎曾经遵循着杜甫当年的足迹进行了一番实地考察，结果颇有收获。近年来，我国有的同志也追随着李白的行踪进行了考察，调查了许多民间传说、文物遗迹，结合文献记录，解决了不少历史疑案。此方法如能经常使用，对于古典文学的研究是会有新的启发和推进的。

②注重类型的、比较的研究。这是民俗学常用的方法。因为传统性、类型化，正是民俗现象的基本特征之一。可是古典文学中长期应用的是典型理论。典型的特征是个性与共性的统一，以此来研究古代文学，有好些地方是不容易解释得遍的。譬如古代

神话、传说、故事，以及《水浒传》、《西游记》等俗文学中的人物形象，如果应用民俗学的类型学说，这种问题就比较好解释了。又如《桃花源记》，属于“超时间经过故事”的类型，它与王质看棋，刘、阮入天台的故事大体属于同一类型。分析这同一类型的作品，对于说明其题材的来源和作家与民间文学的继承关系等很可能有所帮助。

③注重地域性的研究。古典文学中有许多现象是可以借鉴民俗学的地域性的研究方法的。譬如某一时期某一地区出现著名的文学流派如江西诗派、闽南十子、江左三大家等，它们往往与该时期该地区的经济条件、文化基础及社会风尚等有关。对它们进行地域性的综合研究，往往能够总结出文化群落兴衰的某些规律。

借鉴民俗学对古典文学研究的益处是很多的。除上述几点以外，还如用古代或近代民俗志资料去印证和论述古典文学中的某些现象、问题，有可能起到钥匙的作用等。为了避免烦絮，就不多说了。

陈仲奇 记录整理

（原载《文史知识》，1985年第10期）

◎ 周国茂

## 民俗与行为模式

---

周国茂（1956～ ），男，贵州省贞丰人，布依族。现任贵州民族出版社副总编、副编审，兼任贵州省民间文艺家协会副主席、贵州省布依学会副秘书长。代表作有《摩教与摩文化》。

---

行为模式即行为方式的模式化。大体说来，行为模式有个体与群体两种。个体行为模式是社会成员中各个体行为方式的模式化。如果他（她）的某些行为方式具有重复性、连续性和相对固定性，我们可说这种行为方式是模式化了的，而这种模式化了的行为方式就是一种个体行为模式。一些社会成员往往由于社会历史及文化等方面的原因，而具有相同或近似的行为方式，尤其在一个文化群体内更是这样。这种行为方式表现为群体一致，并不断重复出现。我们可称之为群体行为模式。

人类行为模式形成的原因，有着生物的，心理的，政治的，阶级的，宗教的诸种因素，然而民俗的塑造，则可说是行为模式形成的主要原因。文化圈、民族、职业、行业、氏族、宗教、家支等群体的行为模式主要由民俗塑造而成。相同性别或相同年龄级别作为群体，其行为模式的形成具有一定的生理因素，但各种文化中对同一角色的“角色期待”往往不尽相同甚至完全不同，

因而民俗的塑造作用也是显而易见的。其它如由于生物本能造成的群体行为模式，各种文化中民俗也对之发生影响，使这种行为模式呈现出文化上的差异性。例如，出于生物本能，人都具有求偶的欲求。求偶的一系列行为方式构成一种行为模式，这种行为模式一般说来具有全人类一致性，但各种文化中民俗往往使这种行为模式中的某些因子发生变异，从而形成一种亚群体行为模式。又如各种情绪引起的行为以及对各种刺激的反应，亦会因民俗的不同而造成亚群体行为模式。一个明显的例子是，由兴奋引起的行为在各种文化中并非都是手舞足蹈。在一些文化中，民俗比较强调抑制情绪，因而兴奋往往不会显得“喜形于色”。比较一下东西方在这方面的表现，两者的差异是鲜明的。当然，同一文化中个体差异仍然存在，这里只是概而言之。关于对刺激的反应，美国人类学家马克·兹包尧斯基进行了一项饶有兴味的研究，他在比较了犹太人、意大利人和老美国人对疼痛的不同反应后发现，对疼痛的反应具有文化的因素，每种文化对疼痛的反应态度均不相同<sup>①</sup>。在由政治原因形成的行为模式中，民俗也起着重要作用，统治者往往利用民俗对公民的行为进行制约。而不同阶级由于政治经济地位不同形成的行为模式，一旦相沿成习，本身就成了—种民俗，这种民俗又反过来制约阶级成员的行为，如此等等。总之，行为模式形成的原因虽然可以归纳为若干种，但都与民俗的影响和塑造分不开。

同一群体中行为模式会产生个体差异，除文化的习染（包括接受教育和民俗影响）的程度不同，阅历、担任社会角色的不同等原因外，还应考虑个人的禀赋，它不仅使一个家庭内不同成员的行为模式各异，也是社会各成员个体行为模式产生差异的重要因素。

---

① 兹包尧斯基：《疼痛反应中的文化因素》。

由于群体之间存在着种属或交叉关系，因此，各种群体行为模式的形成原因往往比较复杂，具有多元性的特征，而民俗的影响和塑造在其中始终起着主导作用。民俗与行为模式之间具有直接或间接的关系，两者可说结下了不解之缘。民俗学对两者的关系应当给予揭示，找出两者互相影响的规律性，为政府部门制定政策提供依据。

民俗与行为模式的关系主要表现在，民俗影响和约束人们的行为，从而塑造了人们的行为模式。

民俗是一种民间创造和享用的具有传承性质的文化事象，既包含经济的和社会的内容，也包括心智和行为等方面的内容。心智的民俗指思想意识，心理和现象。弗洛伊德的精神分析学说认为人的行为是受转化为潜意识的性欲的支配，这难免有泛性论色彩，但他指出行为是受一定心理因素的影响和支配，这一点有其合理性。行为的民俗一般说来，即是群体心理和观念的具形化。民俗具有传承性和集体性的特点，一个群体中行为的民俗实际上就是该群体的行为模式，例如礼节、仪式、庆典、社交、人生礼俗、生产习俗等等，它们都受群体心理和观念的支配。这在一定程度上可以说明群体行为模式形成的原因。但在实际生活中，民俗对群体行为模式的塑造，情形要复杂得多。归纳起来大致有两种，即通过民俗对行为的自然影响以及通过一定的强制性手段加以约束。

通过自然影响并非没有压力，只是这种压力不是人为规定的，而是民俗本身形成一种文化氛围，对群体中的每个个体产生约束力。这种约束力我们可借克特·W·巴克的说法，称之为“信息压力”和“规范压力”。巴特说：在这种压力下，“通过遵从，群体的某个成员受到诱导，便和其它成员一样地行动，甚至当他感觉到他们对刺激的反应是不正确的时候也是如

此。”<sup>①</sup> 每个人都生活在一定的文化氛围中，如果其行为与所处的文化氛围不相谐调，就会与群体产生信息交流的困难，而且自己的行为难以为群体所理解，这就势必产生所谓信息压力和规范压力的问题，迫使个体调整自己的行为，使之与群体行为趋于一致。

民俗对个体行为的约束和规范，可说从儿童时期就开始了。但在这时，约束和规范一般是间接的，而且具有强制性的色彩。父母是这种约束和规范的中介和执行者，实际上是充当了文化的代理人，民俗通过父母这一中介对儿童行为施加间接影响。处于婴幼儿阶段的儿童，他们的要求一般是能够得到满足的，但随着年龄的增长，他们的一些要求往往得不到满足。慢慢地他们才明白，只有某些特定的行为才能唤起他们寻求的反应。这种“特定的行为”就是该文化中的民俗所认可的，而得不到满足的要求则是民俗所不容的行为。本斯曼和罗森勃格说得好：“父母拥有所有的权力，控制着他们年幼的子女，子女的基本满足或报答也都操纵在父母手中。当一个儿童熬过婴幼儿阶段以后，这就变得明显了。父母的态度受到子女愿意或不愿意的影响。只有到了他遵守这些标准的时候，他才能得到个人的满足或报答。他除了要取悦父母之外，他采取的各种行动还要符合他尚不知晓的总的文化。”<sup>②</sup> 克鲁克洪也说：“如果一个儿童要避免惩罚，要享有成人必须提供的奖赏，他必须学会约束或改变某些惹人注意的冲动，无论它是暂时的还是永久的，都应当约束或改变；另外，他还应当学会强迫他自己，执行一些在当时看来与其情感不相容的其它行动。一个带有极大不满的儿童，经过无数次的抗议和反对之后，最后也得学着做上边那些事情，也得适应那些被认为适合他

---

① 克特·W. 巴克主编：《社会心理学》。

② 约瑟夫·本斯曼、伯纳德·罗森勃格：《社会化：使人适应其社会》。

这个年岁的绝大多数人的行为模式。”<sup>①</sup>这可说是真实地揭示了儿童行为模式的形成过程。它给人一种强制性的印象，但归根结蒂还是属于民俗的自然影响，因为父母在用民俗的规范对儿童行为进行约束时，是自觉的，并未接受任何强制性的指令。

随着从儿童向成年的迈进，昔日的儿童们逐步在社会中担任各种不同的角色，例如伙伴、朋友、同学、学生以至老师、丈夫、父亲等等，民俗形成的信息压力和规范压力迫使他们自觉调整自己的行为，以履行文化对各种角色的“角色期待”。正如露丝·本尼迪克特指出的：“处在某种角色中的个人，在要担任第二个角色时，必须要在几乎所有的观点上，重新考虑自己的行为。”<sup>②</sup>对履行角色期待的这种自觉性，也是在父母的约束和规范中逐步形成的。行为主义心理学派把行为的产生概括为“刺激——反应”这样的公式，虽有很大的片面性，但不能不承认它包含着合理的内核。借助这一公式，我们发现，父母根据民俗对儿童的约束和规范，在儿童成长阶段逐步变成其人格的一部分和他们必须服从的强制因素，久而久之，在个体身上便形成了一种对文化刺激的反应模式。这便是行为自觉性形成的原因。

在上述情形中，个体在文化氛围中似乎仅仅是一个可怜的被动者。实际上，这只是问题的一个方面。儿童阶段，除受父母的约束和规范之外，喜欢摹仿可说是儿童的天性。他们摹仿父母和社会其他成员的行为，采纳他们的观念和态度，使这些本来外在于他们的东西逐步变成他们内在的自身人格的组成部分，从而使自己成为社会化的、与群体行为一致的社会成员。“摹仿”一般都是主动的行为。

社会心理学研究表明，个体身上具有与群体趋同的内在机

① 克莱德·克鲁克洪等：《自然社会和文化中的个性》。

② 本尼迪克特：《文化的条件作用中的连续性和非连续性》。



制。我们可以参考美国社会心理学家的两个实验。一为谢里夫所作。这个实验在一间绝对黑的房间里进行。有一不动的光点使人看上去似乎在动。首先，谢里夫让被试者们逐个单独回答问题，说明他个人认为光点运动了多大一段距离。谢里夫发现，每个人都指出了不同的运动范围，光点移动的距离在每个人看来都是不同的。然后，他把所有被试者分成两组，用以观察群体对个人知觉的影响。一组由那些已做出过个人判断的人组成；另一组由那些没有参加过第一阶段试验的人组成。在群体情境下，谢里夫发现，那些对光点运动已作出过判断的人，往往结合先前的判断；他们所在的群体得出的结论，也往往有这种倾向。而那些第一次接受试验的被试者得出的结论则比前一组人要集中一些，他们没有受到先前的个人判断的影响。实验还发现，在个人参加过群体试验后，当他再单独接受试验时，其知觉也往往要受到群体经验的影响。另一个实验为索罗门·阿希所作，用以说明群体判断对个体的影响。他认为即使现实客体不同，在群体判断的情况下也能得出大致相同的结论。阿希给实验设计了四条竖线，一条是给定的标准线，另外三条则是用来进行比较的竖线。三条比较竖线中只有一条与给定的标准线长度相同。实验要求判断这几条线的长度。阿希安排一组他的实验助手（假装成被试者，和一个“真正”的被试者一起接受试验），让他们在试验中，在 A 线短的情况下坚持表示 A 线和 B 线一样长。阿希发现，那个真正的被试者在这种情况下也往往改变他自己的客观判断，迎合群体的主张<sup>①</sup>。

行为都是建立在一定的价值判断基础之上的，因此上述两个实验完全可以用来说明民俗和群体行为模式对个体行为的影响。在一定的文化氛围内，个体如果要采取与群体不一致的行为，其

<sup>①</sup> 参看希瑞德梅叶尔、史蒂文森《文化分析》。

合理性与正确性首先就被自己所怀疑，于是遵循和服从群体行为模式的情形就产生了。在这种情况下，个体的确是具有一定主动性的。

如果说在上述情况下，民俗对群体行为模式是通过造成一种文化氛围影响塑造而成，是自然的而非强制性的，那么其次，我们看到，有些民俗对人们的行为是群体通过相对强制性手段而造成模式的。这些民俗如禁忌、习惯法等。

禁忌在各种群体的文化中广泛存在。表示这一习俗的玻利尼西亚语“塔布”（taboo）一词被学术界广泛采用。弗洛伊德在《图腾与禁忌》中概括了这一民俗的特点，他说：“‘塔布’（禁忌），就我们看来，它代表了两种不同方面的意义。首先，是‘崇高的’、‘神圣的’，另一方面，则是‘神秘的’、‘危险的’、‘禁止的’、‘不洁的’”，“塔布即意指某种含有被限制或禁止而不可触摸等性质的东西之存在。”<sup>①</sup>

在历史唯物主义看来，禁忌是原始社会由于社会生产力和科学水平低下，人们把偶然发生的灾祸和意外伤害当作必然性经验的结果。为了在以后的行动中不重蹈覆辙，遭罹灾祸，于是，禁忌便产生了。禁忌一经确定，便对群体产生很强的制约力，人们对之普遍怀有恐惧感，某一个体如果违反了禁忌，人们便认为将受到来自禁忌物本身魔力的惩罚，对某些禁忌的违犯甚至遭致群体的惩罚，因为在人们的观念中，破坏了这些禁忌不仅会祸及犯禁者本人，而且会祸及整个群体。有些禁忌，人们一旦触摸，就会使犯禁者像染上传染病一样，从而犯禁者本身也成为了一种禁忌。很多民族对死者的禁忌就是这样。弗洛伊德说：“加于死者的禁忌——我将它直喻为一种传染病——在最原始的民族里具有

<sup>①</sup> 《图腾与禁忌》中译本，第31页。

最毒的传染力。”<sup>①</sup> 因而对犯禁者的惩罚也是相当严厉的。例如毛利人对触摸棺木的禁忌就有力地表现了这一观念。禁忌对个体影响的深刻还在于，“他们屈服于这种禁制就像它们都是当然的事情，同时，深信任何对禁忌的破坏行为将导致自取惩罚。”<sup>②</sup> 弗氏举了发生在某原始民族中的一个例子。一位无辜的违禁者，因误吃了被禁吃的动物，被陷入极端的精神忧郁之中，在预期死亡的阴影的笼罩下，最后终于因恐惧而死去。

禁忌的制约如此强有力，因而它对人们行为模式的塑造，其效果也就可以想见了。在很多后进民族中，对乱伦有严格的禁忌，如澳洲等地的土著民族便是如此。在这些文化中，人们对乱伦怀有极大的恐惧，由此而形成了这些民族在血亲异性中以及女婿与丈母娘之间种种“回避”行为模式。弗洛伊德在《图腾与禁忌》第一章中列举了很多这方面的例子。在我国，由禁忌面造成的行为模式，最著名的莫过于对称呼君主的名字的禁忌而形成的避讳模式。在布依族中，婚外性关系也是一种严格的禁忌，如果违犯，将受到群体的严厉制裁。除体罚外，最可怕的还在于信仰方面的惩罚。私生子被认为是一种“私儿鬼”，必须弄死，面母

① 《图腾与禁忌》中译本，第31页。

② 关于毛利人对触摸棺木者的惩罚，弗氏在《图腾与禁忌》中有如下记述：在毛利族里，任何人接触或在葬礼中触摸到棺木都被视为极端不洁，人们将开始抵制他与人来往，不但不准他进入所有的房间，也不准接触任何人或东西，因为，那将产生传染。甚至禁止他以手拿取食物。因为，人们惧怕由于他的不洁会使食物失去了效用。“食物被放置在地上，然后，他坐下或者蹲着将手反放在背上以口尽可能的咬嚼食物。在有些例子中，系由别人用一种特殊的方式来喂食，整个过程保持在严密的不接触状态；可是，喂食者本身也将遭受到许多严厉的禁制。几乎在所有人口稠密的乡村里总住有一些人群中的卑下者，他们以伴随弄脏者所得到的微小报酬而生活。”他被允许“与在葬礼中接触到死者而被隔离的亲属住在一起。当隔离期间结束以后，哀悼者重新返回社会，而他在隔离时用过的所有杯盘都必须打碎，同时，所有穿过的衣服也要小心地丢弃掉。”（引号内的文字系弗氏引自弗雷泽的记述）

体身上也因此而附上一种叫“独养”的鬼。这种“鬼”会到处作祟于人、畜，遭其危害者甚至有可能致死。附有这种“鬼”的妇女极遭世人歧视，不受世人欢迎。而且，据说这种“鬼”还会遗传给后代，因而这种人家在社会上处于十分孤立的境地，一般人家都不愿跟他们联姻，甚至耻与他们为伍。因此，布依族中虽然青年男女的社交比较自由，但人们由于畏惧这种禁忌，在社交中便形成了一种“乐而不淫”的行为模式。因禁忌而造成的一定群体的行为模式，在各民族中例子可谓不胜枚举，这里从略。

除此而外，习惯法对人们的行为也采取相对强制性手段加以约束和规范。其实禁忌也具有习惯法的性质，但这里所谓习惯法指民间法律而言，如我国侗族的“款”，以及各民族中的乡规民约等即是。如果说禁忌对行为的强制主要依靠信仰的力量，习惯法则是依赖于群体的互相监督和对习惯法条款的实施，有的也掺杂着信仰的成分，如对违犯者的诅咒等。习惯法的强制力也是相当强的。很多民族中具有的路不拾遗、夜不闭户、敬老扶弱、互相帮助等行为模式，其中虽有原始共产主义遗风在，但应当注意到，在很大程度上，可说是靠习惯法约束和规范的结果。

总之，自然影响和强制性约束是民俗塑造人们行为模式的两种基本方式。在很多情况下，这两种方式往往是同时发生作用的。例如，在一个过于讲究礼节，仪式繁琐，禁忌繁多和习惯法严谨的群体里，人们的行为模式一般趋于拘谨、保守和卑怯，这是该文化中各种民俗在人们身上综合地发生作用的结果。

民俗与行为模式的关系还表现在，一些群体行为模式对民俗具有动摇和摧毁的力量。

这里有必要首先介绍一下美国哈佛大学文化人类学和社会学教授克莱德·克鲁克洪提出的两个概念，即“行为模式”和“规范模式”。在他看来，“行为模式就是有关行为的种种方式；规范模式就是有关标准的种种方式”，“人类学家确定行为模式的方

法，就是揭示人们实际上在做什么——即揭示分散的行为领域中的中心倾向。处于特定地位中的某些个人，在给定的情况下应该做出什么行为，这属于文化的规范模式概念，它取自于人们的言谈举止——即言谈中的规律以及一定举止（无论它是否被认可）。规范模式显然既可以是肯定型的，也可以是否定型的。”<sup>①</sup>

在这里，所谓行为模式就是人们实际生活中的行为模式，是一种现实性的东西，我们不妨称之为“现实的行为模式”；而“规范模式”则是文化（包括民俗）所规范了而尚未实施的一种观念性的东西，我们可称之为“规范的行为模式”。这两者可能是吻合的也可能是不吻合的。笔者前述中所谓行为模式都是指合于民俗规范的行为模式。

一般说来，由于民俗的影响和塑造，人们的行为都是与规范的模式相吻合的。但是“人的行为不只是‘受法则的支配’，人还要‘变更法则’或‘创造新法则’”<sup>②</sup>。人类具有一种先天性的不愿受约束的本能和创造的欲望，尤其是群体中的少数睿智者，这一点表现得更为突出。另外，行为模式作为文化的一部分，具有流播性，往往会从一个群体通过种种渠道向其他群体流播，为这些群体的人们所习染，形成跨文化的群体行为模式。由于这两个原因，一个群体内往往是少数个体首先突破规范的行为模式。开始时，这种行为模式一般都要受到传统的否定，但逐渐地，人们开始慢慢适应并接受它，从而形成一种新的现实行为模式。克鲁克洪的话完全正确：“行为模式和规范模式两者相合与否，这是衡量一种文化的连贯性以及文化变迁的强烈程度的灵敏指数。”<sup>③</sup> 新的现实的行为模式如果与规范模式不相吻合，它对规

① 克鲁克洪：《文化的研究》。

② 池上井彦：《符号学入门》中译本，第80页。

③ 克鲁克洪：《文化的研究》。

范模式的突破必然导致与之相应的旧民俗的动摇，从而引起文化的改革。例如布依族部分地区由于真正自主婚姻的实现，促使了不落夫家风俗的消失。

和规范行为模式一样，现实的行为模式既有肯定型的也有否定型的。而且，往往是否定型的行为模式更容易为群体中的一部分所习染。当然它更会受到传统的否定，因此它的范围也比较有限。这方面的行为模式如我国实行对外开放政策后，社会上少部分青年对西方颓废青年行为模式的仿效。

现实行为模式是民俗变革中一个能动的因素，对此应给予充分注意。由于现实行为模式有肯定型的也有否定型的，因而对它们加强调查研究，采取相应的对策，便能达到改革旧民俗和进行有效的社会控制的目的。一方面，对肯定型的行为模式，应大力提倡和扩大，使之成为一种较大范围的群体行为模式，这样，旧民俗和否定型的规范行为模式即会受到强烈冲击，而为新的民俗和行为模式所代替。另一方面，对否定型的行为模式，应发挥传统民俗以及肯定型的规范行为模式的积极影响作用，以便把它的范围缩小到最低限度甚至消除。

（原载《黑龙江民族论丛》，1987年第2期）

◎ 宋薇茹

## 训诂学与文献民俗学

---

宋薇茹 (1940~2000), 女, 陕西延安人。中央民族大学中文系副教授。主要从事训诂学及中国古代民俗研究, 著有《中华文明史》(合作) 等。

---

### 一

民俗学是研究民间风俗习惯等文化现象的一门人文科学。它所包含的内容是十分广泛的。我国民俗学的研究, 目前大都侧重于仍在民间传承的民俗事象方面, 这些民俗事象, 都是历史的文化遗产, 都有它从古至今发生、发展、变异、衰亡的过程。如, 我们要研究现在仍在民间传承的端午节习俗, 考察它的流变, 就离不开《风俗通义》(东汉·应劭)、《续齐谐记》(梁·吴均)、《荆楚岁时记》(梁·宗懔)、《武陵竞渡略》(明·杨嗣昌) 等古籍记载的有关资料。

我国古代民俗资料, 大多保存在古代文献之中。为了和现代民俗相区别, 我们把保存在古代文献中的民俗资料称为文献民俗资料。习惯上, 把对于文献民俗资料的整理和研究, 划入文献民俗学 (或历史民俗学、古代民俗学) 范畴。文献民俗学的研究,

不仅对于探讨现今民俗事象的发展，嬗递演变有极重要的价值，而且可以递过对它的研究，达到以古证今，以今溯古，古为今用，移风易俗，推进社会，改造社会的目的。一个民族要提高自己的文化素质，增强民族自豪感和自信心，掌握现代科学文化知识，批判地继承历史文化遗产，是不可缺少的方面。

我国从殷周以来，浩瀚的古籍中保存下来的古代民俗资料，令人叹为观止。纵观其记载，有关古代民俗资料的存录，常出现在如下几类典籍中。

(1) 史书。如《二十四史》中的《礼书》、《封禅书》、《礼乐志》、《祭祀志》、《舆服志》、《食货志》等。各民族的《传记》专门记述历代有关的民族民俗。《本纪》、《列传》记载的民俗事象也不少。

(2) 政书。如《十通》、《会要》、《会典》等。

(3) 地理书。如唐代的《元和郡县志》、宋代的《太平寰宇记》、清代的《天下郡国利病书》、《读史方舆纪要》等，载有不少地方习俗，风物特产和民间艺术资料。

(4) 各类地方史志，野史笔记。

(5) 类书。如唐代的《艺文类聚》、《初学记》，宋代的《太平御览》、《太平广记》，清代的《古今图书集成》等，包罗的民俗事象名目繁多。此类书中，还有记载事物起源的《事物纪原》（宋·高承）、《格致镜原》（清·陈元龙）、《壹是纪始》（清·魏崧）等书。

(6) 语言学著作。如《说文解字》、《尔雅》、《方言》、《释名》等。

(7) 先秦诸子著作。

(8) 其他。如《诗经》、《楚辞》、《山海经》、《淮南子》、汉乐府诗、志怪小说、敦煌变文、历代话本、传奇。小说中所描绘的古代民俗事象更是不计其数。



宋代以后，陆续出现了许多有关民俗的专著，如《东京梦华录》（孟元老）、《长安志》（宋敏求）、《岁时广记》（陈元靓）、《帝京景物略》（刘侗）、《清嘉录》（顾铁卿）、《冠婚丧祭仪考》（林泊桐）、《婚礼通考》（曹廷栋）等，这些书对帝京景物的记载，岁时习俗，古迹风物，各种仪礼的描述都极为细致，是民俗学研究的珍贵宝库。

以上所举古代民俗方面的著作，还只是凤毛麟角。然而，就这些著作来讲，经点校的也只是寥寥数本。除个别版本外，几乎都没有注释，这就给民俗学研究带来许多困难。为了继承这笔为数可观的文化遗产，也为学习古代学者对待民俗事象的态度及研究方法，众多的民俗著作亟待整理爬梳；又由于年代久远，历史变迁，加之习俗演变和语言的发展变化，整理文献民俗资料，必须借助于训诂学的帮助。

## 二

训诂学与民俗学是各自独立的两门社会学科。但是当我们将民俗学的研究领域扩展开来深入下去时，我们就会发现，对古代文献民俗的开发与研究，离不开“训诂学”这一工具。

早在1941年，著名语言学家李方桂先生就曾指出：“……语言学本身的许多问题，虽非民俗学者所关心，但是语言学是民俗学的一个重要工具”<sup>①</sup>。钟敬文先生也说：“研究语言学的，可以利用民间大量存在的方言土语以及遗留的古语，利用民间的各种语言艺术作品以及其他有关的民俗资料，以达到自己科学工作的目的。”<sup>②</sup>这就是说，语言学与民俗学有着不可分离的关系。因

① 1941年10月《贵阳日报》副刊，转引自《社会科学研究》第35期。

② 钟敬文：《民间文学论集》上，第190页。

为语言现象，也是民俗现象之一，特别是方言的民俗特色更为浓厚。更何况民俗的传播与流传本身就离不开语言因素。

训诂是“以扫除古代文献中语言文字障碍为实用目的的一种工具性的专门工作。”<sup>①</sup>训诂学的研究对象是文献语言（也称作古代书面语言）。训诂学的任务主要是研究古汉语词汇的词义，研究词的形音义结合的规律，同时也结合运用文字、音韵、校勘、修辞等有关知识扫除文献语言的文字障碍，为整理古籍（包括整理文献民俗资料）服务。

我们前面已经说了，训诂学的任务主要是研究古汉语词汇的词义。词汇是最能反映社会面貌的。在一定的社会历史阶段，新的词语总是伴随着新的事物而产生，旧的词语总是随着旧事物的被淘汰而逐渐消失。所以借助训诂学研究历史上各个时期的词汇及每一词汇的词义，对于了解古代的社会历史、文化、特别是古代的风俗习惯，都极有益处。例如，在甲骨文中已有“酒”字，这就确切地证明殷商时代人们已懂得酿酒。卜辞中有许多用酒来祭祀的记载。甲骨文中的鬯（chàng）字就是一种特制的香酒，用“鬯”来祭祀，多到成百的使用。如卜辞中有“鬯百、米百、用”、“百鬯又十鬯”的记载。祭祀要用大量的酒，活人也要饮用大量的酒。用大量的粮食来酿酒，一定要在粮食作物种植面积大、产量多的情况下才能办到，何况甲骨文中已有表示粮食作物的黍、稷、稻、麦等字。由此我们可以推断，殷商时代农业生产已经成为主要的生产部门。通过对“酒”以及该词在甲骨卜辞中使用情况的分析，我们可以了解一些殷商时代的饮食、祭祀和生产习俗。

以上是从训诂学的涵义、研究对象、任务谈它与文献民俗学的关系。

<sup>①</sup> 陆宗达：《训诂简论》，第2页，北京出版社，1980。

我国是具有四千多年历史的文明古国。由于地域的不同，时间的久远，古代的典籍后代人难以读懂，于是后人开始为古书作注解，用随文释义的方法，解释语言的变化；在随文释义的基础上，后来又出现了通释语义的专著，如汉代的《尔雅》、《方言》、《释名》、《说文解字》。这就是说，训诂学的产生主要是为了疏通语言文字的隔阂。

南宋史学家郑樵说：“古人之言，所以难明者，非为书之理意难明也，实为书之事物难明也；非为古人之文言难明也，实为古人之文言有不通于今者之难明也”<sup>①</sup>。南宋理学家朱熹说：“当时百姓都晓得者，有今时老师宿儒之所不晓”<sup>②</sup>。郑樵和朱熹能用历史的观点看待语言和语言所反映的外界事物的关系。他们的议论旨在说明，时代愈久远，古书中需要解释的内容和方面愈多，语言大师不仅要解释发生了很大变化的语言内部要素语义、语音、语法，而且要解释发生了很大变化的语言所反映的外部事物，如生活习惯、社会习俗、文物制度等。由此可见，训诂学的产生也与解释某些古代习俗有关。例如《诗经》的许多篇章，反映了古代的岁时、歌唱、诞辰、婚礼、祭礼、预祝等民俗事象和观念。对于这些，毛亨的《毛诗故训传》，郑玄为《诗经》作的传笺，陆德明的《经典释文》以及朱熹的《诗集传》<sup>③</sup>中，都通过训诂的手法，作了详尽的解释，为我们准确了解《诗经》所反映的风俗扫清了障碍。

从本质上看，训诂学主要探求文献语言的词义。词义是内容，它必须借助于口头形式——声音，书面形式——文字表现出来。正因为如此，清以前文字、音韵、训诂三门学科并不分家。

① 《通志·艺文略》。

② 《语类》七十八。

③ 《诗集传》应为《诗经集传》。——本丛书编者注

校勘学亦然。整理古籍的第一步工作是校勘，将错讹脱衍之字校订出来，才能开始为古书作注释。如果训诂学只能作训释词义的工作，它对整理文献民俗的作用就不大了。就是说训诂学有综合性的特点。此外，训诂学还有实用性特点，凡文献古籍所载各类学科史料，都要借助于训诂学疏通词义。训诂学不仅是文献涉及的各类学科的工具，而且有利于古文教学、词典编纂及词义的理论研究。从这个角度讲，训诂学是汉语语言科学的应用科学。判断一门学科的社会价值重要的一点在于考察它的应用程度，训诂学的应用范围这样广泛，与文献民俗整理的关系这样密切，足见这门古老而又年轻的学科在它的科学体系及理论建设逐步完成之后，将会有更广阔的发展前景，也将会被更多的古籍整理及研究工作者所瞩目。

以上是从训诂学产生的原因及特点看它与整理文献民俗的关系。

下面我们再来看看训诂专书在整理与研究文献民俗中的地位。

训诂专书种类颇多，除上面提到的几部外，比较著名的还有魏·张揖的《广雅》、唐·陆德明的《经典释文》、清代王念孙的《广雅疏证》和《读书杂志》、清代王引之的《经义述闻》、清代阮元主编的《经籍纂诂》等。人们在搜集文献民俗时，往往重视训诂注释书而忽略训诂专书。其实，从训诂专书中也可以钩稽出大量的民俗史料。我们不妨举《尔雅》、《方言》、《释名》、《说文》四部书为例，略作说明。

《尔雅》是由很多人杂采几代的资料逐步完善的。搜集的资料，早至西周，晚至汉代，全书共十九篇，可分为两大类。前三篇“释诂”、“释言”、“释训”是训释一般意义的词语，有些像同义词词典。后十六篇所释，为各种名物，即专科词语。这十六篇的篇名是：释亲、释宫、释器、释乐、释天、释地、释丘、释

山、释水、释草等等，光是从十六篇的篇名，就可以窥见古代习俗之一斑了。例如：《释亲篇》是关于亲属制度和称谓的训诂，分为宗族、母党、妻党、婚姻四类，是家族婚姻习俗研究中必须了解的。《释天》篇是关于天文的训诂，它包括的范围很广，分为四时、祥、灾、岁阳、岁名、月阳、月名、风雨、星名、祭名、讲武、旌旗，共十三类，是岁时习俗研究中必须了解的。读古籍遇有岁时天文方面的疑难可以查考。譬如《离骚》“摄提贞于孟陬兮”，据《尔雅·释天》“太岁在寅曰‘摄提格’，正月为陬”。原来是说屈原生于甲寅年的正月。《尔雅》中还有反映物质民俗的《释乐》、《释器》、《释宫》等篇。

西汉扬雄的《方言》是汉语方言学的第一部著作，它的全名叫《輶轩使者绝代语释别国方言》。所谓“輶轩”，就是古代使臣所乘坐的轻便车。根据《风俗通义·序》，我们可以知道，周秦时代每年八月派遣一些使者坐着轻便的车，到各地采集诗歌、童谣和异语方言，并以这些材料考察风俗民情，供执政者参考。到了西汉，扬雄一面把这些采集来的资料加以分类编纂，一面利用孝廉（略等于后代的举人）和士兵们集中在首都的方便，普遍地进行访问，逐步积累了一些资料。用扬雄自己的话说，他“常把三寸弱翰，油素四尺，以问其异语。”<sup>①</sup>经过二十七年，终于写成了《方言》一书。从《方言》的成书过程，可以看出它和汉代口承语言习俗及民间文学的关系是何等密切。《方言》中除有周代古方言外，还有扬雄亲自调查来的西汉方言，“它是开始以人民口里的活语言作对象而不以有文字记载的语言作对象的”<sup>②</sup>。古代的方言也和谚语、谜语、俚语一样，是来自民间的语言，属口承语言民俗。

① 扬雄：《答刘歆书》。

② 罗常培：《方言校笺及通释》序。

《方言》的释词体例大致与《尔雅》相似，它虽未明确标上门类，但基本上采用分类编次法。比如第八卷是诠释与动物有关的词，第九卷是诠释与器物有关的词等等。古籍中反映某些古代习俗的词语，一般词典解释不了，查《方言》可以解决。

《释名》为汉末刘熙所撰。该书分类比《尔雅》细，新增加的篇目有“饮食、采帛、首饰、衣服、床帐、书契、兵、车、船、丧制”等十七种，涉及的古代习俗十分广泛。《释名》的释义是用声训的方法，就是用声音相同或相近的字来解释词义的方法。这个方法在先秦和两汉的书中虽然都用过，但刘熙把它当作无所不通的原则，写成了声训的专著。

刘熙在“自序”中说：“夫名之于实<sup>①</sup>，各有义类。百姓日称而不知其所以之意。故撰天地、阴阳、四时、邦国、都鄙、车服、丧纪，下及民庶应用之器，论叙指归，谓之《释名》，凡二十七篇。”自序说明了该书的主要目的是探讨各种事物得名的由来，是语源学的词典。我们可以利用这部书，索寻某些民俗现象命名的缘由，从而了解这些民俗现象的起源及古人对这些事物的认识。例如：《释名·释亲属》：“父之弟曰仲父，仲，中也。位在中也；仲父之弟曰叔父，叔，少也。”作者用声音相同或相近的“中”、“少”训“仲”、“叔”，说明“仲父”、“叔父”得名的由来。《释名·释宫室》：“观，观也，于上观望也。”第一个观读guàn，是宗庙或宫廷大门外两旁的高大建筑物，居上可以观望远方。第二个观读guān，是观望的“观”，这是用同音字训释“观”这个建筑物得名的由来。《释名·释丧制》：“丧祭曰奠，奠，停也，言停久也。”可知“奠”就是棺材停放时而设祭的一种仪式。“奠”，古音入先、青两韵，所以“奠”可与“定”、“停”同

① 应为“夫名之与实”。《字典汇编》，刘熙《释名序》，国际文化出版公司，1993。——本丛书编者注

音。上述三例是《释名》用声训方法探求古代民俗语言的例子，这类例子书中颇多。当然，该书也有局限性，刘熙常常随心所欲地抓住一个音同或音近的字来解释词汇，结果必然穿凿附会。

《说文解字》（以下简称《说文》）为东汉许慎撰，成书于公元100年，它是我国对文字进行系统研究的第一部专著。许慎的儿子许冲在《上〈说文解字〉书》里说：“慎博问通人，考之于（贾）逵，作《说文解字》。六艺群书之诂皆训其意，而天地鬼神、山川草木、鸟兽虫鱼、杂物奇怪、王制礼仪、世间人事、莫不毕载。”这段文字说明，《说文》涉及的内容也包括许多古代民俗现象。其次，《说文》主要是训释六艺群书中的词义，表明许慎著《说文》的目的是为了传播和解释古文经典。这样一来，这部书对于我们整理文献民俗就能提供直接而具体的帮助了。

《说文》训释词义的方法是“形训”。即以形索义的方法。换句话说，就是通过对汉字形义的分析来解释词义，从而探明词义的方法。这个方法有利于我们寻究上古习俗的原始内容。上古，也叫远古，一般指秦汉以前。上古习俗一而通过口头语言传承，一面又通过文字流传。汉字是以象形为基础发展起来的表意文字。早期的汉字，形义统一，义是形的根据。依据民俗学的观点，上古人们造的某一部分汉字是以上古习俗为根据的。后人要想了解上古习俗，可以通过对这些汉字字形的分析探求它的本义，从而达到对某些古代习俗求本溯源的目的。何况，《说文》是立足于文献语言来研究文字，这就为我们整理文献中的民俗资料提供了极大的方便。下面试举反映古代卜筮习俗的“占卜”二字为例，略作说明。

《说文·卜部》：“卜，灼剥龟也，像灸龟之形，一曰像龟兆之从横也。凡卜之属皆从卜。”（从同纵）。甲文“卜”写作“𠁡”，像龟甲烧过之后出现的裂纹。灼，灸也；剥，裂也。《说文》通过分析“卜”的字形说明它的本义是“占卜”。通过烧灼龟甲

(其实也包括兽骨),看其纵横的裂纹,由此占卜吉凶祸福。在上古,特别是在殷商时期,年成的丰歉,战事的胜负,天气的阴晴都要先占卜。《说文·卜部》:“占,视兆问也,从卜从口”。《说文》告诉我们“占”是个会意字,“占”的本义是表明卜过了,再用口加以解释。这样,我们依据《说文》,根据对占卜二字字形的分析,就可了解到古代的占卜习俗。

许慎不满足于单词释义,他在许多地方还加上了描写叙述,其中有些描写和叙述属于古代习俗。例如《说文·鼠部》:“鼯(shí),五技鼠也,能飞不能过屋,能缘不能穷木,能游不能渡谷,能穴不能掩身,能走不能先人”。又如,《说文·鸟部》:“凤,神鸟也。天志曰:凤之像也,麤前鹿后(麤 lín,同麟),蛇颈鱼尾,龙文龟背,燕颌鸡喙,五色备举。出于东方君子之国,翱翔四海之外。过昆仑,饮砥柱,濯羽弱水,莫(暮)宿风穴。见则天下大安宁。”<sup>①</sup>此二例,例一是传说,例二是神话。又如《说文》释“嵩”,引望帝神话,释“麇”用引麇传说等等,这些均属口承语言民俗。从上面叙述不难看出,《说文》包括的民俗资料也极丰富。

其它未介绍的训诂专书也和这四部书一样,在文献民俗整理中同样占有重要的地位。

不仅训诂专书和注释书的内容涉及了众多的古代习俗,而且这些书训释词义的方法也是整理文献民俗的桥梁和借鉴。我们前面说了,“判断一门学科的社会价值重要的一点在于考察它的应用程度”,而能否应用又取决于它是否有一套基本方法。训诂学是我国传统语言文字学的一个组成部分。长期以来,这门古老学问成了经学的附庸,内容庞杂,方法陈旧。直到近代,由于语言大师们吸取了先进的语言学理论,总结了历代训诂研究成果,提

<sup>①</sup> 此文引自段玉裁。



出了一系列科学的训诂理论和训诂方法，才使这门学问彻底摆脱了古代经学的附属地位，重又焕发了青春，成为有重要社会价值的语言学科。

整理文献民俗，首先要能读懂古籍。任何一部训诂专书和注释书都运用了一定的训诂方法、训诂术语和训释体例。这些方法、体例、术语是我们阅读古籍的桥梁，开发宝藏的工具，不懂得它就只能面对文献民俗的宝库望洋兴叹。

整理文献民俗和整理其它古籍一样，包括校勘、句读、注释、翻译。其中最重要也是最困难的工作就是注释，而这也正是训诂学的主要任务。我们现在注释古籍仍然需要借鉴古代的训诂方法。旧的训诂方法，有精华，也有糟粕，批判地继承旧的训诂方法，使它更好地为整理古籍服务，是我们义不容辞的任务。下面，我们重点介绍可以为整理文献民俗服务的三种训诂方法。

训诂方法有形训、声训（音训）、义训。形训主要是探求形与义之间的关系；声训主要是探求音与义之间的关系；义训主要是探求义与义之间的关系。训诂专书和注释书常常交叉使用这三种训诂方法，也有的训诂专书在兼用其它两种训诂方法的同时侧重一种训诂方法。例如，《说文》以形训为主；《释名》以声训为主；《尔雅》、《方言》以义训为主。

形训的含义以及为什么可以用这种方法探求上古习俗，前面已经介绍过了。近代学者常常利用形训的方法，考证古代民俗现象。例如王国维先生利用甲骨文考证古代神话传说人物高祖夔就是帝喾，并利用古文献佐证<sup>①</sup>。郭沫若先生的《中国古代社会研究》一书，应用《易经》、《书经》、甲骨卜辞、青铜器铭文等资料探讨中国古代社会形态，论及到氏族、婚姻、宗教信仰等，这些也是民俗学研究的内容。袁珂先生校注的《山海经》，许多处

<sup>①</sup> 王国维：《观堂集林·卷九》，《殷先公先王考附注及古史新证》。

以金文、甲骨文考释。日本的白川静先生著的《中国古代民俗》，其研究方法之一就是通过对中国古文字的字形来探讨殷和殷以前的古代民俗。

运用以形索义的方法，必须是早期汉字。因为只有早期的汉字形义是统一的。

声训即因声求义的方法，古籍中运用得也很普遍。除了前面提到的《释名》外，《说文》、《尔雅》、《方言》也大量运用声训。一些记载古代丰富民俗资料的注释书如《史记》、《汉书》、《淮南子》，在个别章节运用了声训。西汉董仲舒撰的《春秋繁露》里记载了一些阴阳五行说，属信仰习俗。东汉班固撰《白虎通义》记载了一些东汉习俗，其中多引两汉间盛行的纬谶之书，这些书以儒家经义，附会人事吉凶祸福，多有怪诞无稽之谈。《春秋元命苞》是纯粹的纬书，纬谶之书记载的多是预兆习俗。《春秋繁露》、《白虎通义》、《风俗通义》、《春秋元命苞》里的声训极多，特别是《白虎通义》，差不多每章都有声训。经学家马融、服虔、卢植、郑玄等在他们的注释中也运用了声训。可见，不懂声训，整理文献民俗会遇到很大困难。

古代民俗研究中，因声求义的重要作用在于它可以探求古代习俗命名的由来，从而了解某些古代习俗的渊源，古人的思想与生活。探求古代事物命名的缘由，在训诂学上叫探求名物来源，它除了指草木鸟兽等自然界的生物名称外，还包括车马、宫室、衣服、星宿、郡国、山川等。人的命名也应属名物之列，这些又都属于古代民俗的内容。名物问题不仅是语言学的问题，而且涉及各门学科，因为任何一门学科都有它专门术语，都有这个事物的名称。

在古代，人们给一个事物命名，究竟有没有由来呢，应当说是有的。人们为一物定名时，一定与对这一事物的观察、认识有联系，因而在不同程度上有源可寻，完全无根据无意图是不可能

的。例如，上古时代的氏族以自然物为标志，民俗学中称为“图腾”，因而上古姓氏大都和自然现象有关。诸如古史传说中人物的姓氏“有熊氏”、“牛蟒氏”、“青云氏”等。以后这些姓氏名称就可能演化为姓（如熊、牛、云等）。古代的称呼还往往冠以地名、职业名、祖先名，都说明古人的姓氏和今人的姓氏一样，是有来历的。既然事物的命名有来历，就可以求其源。探求名物来源可以从该事物的形状、用途、生活和繁殖时的特点等方面去索寻，而声训又是探求名物来源的最重要的方法。一个事物的名称，由声音和意义组成。音与义在语言产生的初期，联系是偶然的，某一个词该用什么音，完全由人们共同约定。随着语言的发展变化，在旧词的基础上产生了新词。当某音表示某义的关系面定下来后，由于社会的共同习惯，对于语义相关联的词，人们往往用相同或相近的语音形式来表示。这样，同一语源的派生词先有了意义上的联系，又用相近的声音表示，于是有了声近义通的原理。“声近义通实际是由于义近故声近。义近声近起因于声音与声音、事物与事物各有其联系性。前人所谓声同义近的道理在此。”<sup>①</sup> 例如“句”（勾）是曲的意思，曲钩为“钩”，曲木为“构”，扼下曲者为“钩”，曲脊为“痾”（驼背），这些字都和曲义有关，声音相近（都是叠韵，且声纽相近，故都是同源词）。根据声近义通的原理，运用因声求义的方法，可以探求某些古代习俗的由来。例如《白虎通义·宗庙》：“祫者，合也。毁庙之主皆合食于太祖也。”祫，今读 xiá，古音与“合”音近，古代祭名。集合远近祖先神主于太庙合祭。这种习俗源于民间，今天在山东农村，春节期间也还流传合祭习俗。合祭是先秦时代，天子诸侯丧事完毕时举行。“祫”的名称来源于“合”、有“会同”、“会合”之意。《广雅·释诂四》：“合，同也。”“合”是发源字，

<sup>①</sup> 洪诚：《训诂学》，第71页，江苏古籍出版社，1984。

“𥽿”是孳乳字，这是以发源字训孳乳字。又如“紫”是祭天的信礼。《说文》：“紫，烧柴燎以祭天神。”《说文》用“紫”的同源字<sup>①</sup>“柴”进行声训，说明了“紫”这种习俗的来源。《礼记·王制》：“岁二月，东巡守，至于岱宗，柴而望祀山川”。祭天要烧柴，所以祭天的典礼叫做“紫”。后来祭天的典礼写作“𥽿”，以别于木柴的“柴”。从文字学角度来说，“紫”是后起字<sup>②</sup>。这是用声近义通的“柴”训“紫”的例子。

探求名物来源，既可以用因声求义的方法明语源，又可以明假借。假借分本无其字的假借和本有其字的假借。这两种假借都可以用来探求古代习俗。

本无其字的假借是指某些词有音无字，借用同音字来表示。如古籍中“婚”多写作“昏”。“昏”，甲骨文写作“𠂔”，像人俯身以手提日之状，表示日已落地，天色已昏暗。《说文》：“昏，日冥也。”当结婚的“婚”字尚未造出时，借用同音字“昏”来表示。《左传·隐公七年》：“郑伯许之，乃成昏”。此处的“昏”是借作结婚之“婚”。借“昏”字不仅声音有联系，意义也有一定联系。古者娶妻必于黄昏。《说文》：“婚，妇家也。礼，娶妇以昏时”。有些学者认为古代曾实行过抢婚习俗，而最好时机当然是黄昏以后。所以，通过假借字“昏”，我们可以略知古代婚姻习俗之一斑。这种假借，意义之间有联系，严格地说是同源通用。

本有其字的假借也叫古音通假，它是用音同或音近的字来代替本字。如：战国时期流通的货币叫“布币”，为什么要叫“布

① 凡音义皆近，音近义同，或义近音同的字，叫做同源字。

② 后起字是对“初文”而言。文字学上指同一个字的后起写法。初文是指同一个字的初期写法。

币”呢，原来“布”是“铸”的通假字<sup>①</sup>。或称同音借用字，我国古代属于经济民俗的民间贸易常常以物易物，或者以某几种生产工具作为货币。后来作为货币的钱、铸、刀等都是由生产工具转化来的。《诗经·臣工》“庠乃钱铸”，钱、铸都是农具，类似铁铲，再后来，铸由农具演变成了战国时期流通于韩、赵、魏等国的古铜币——布币，即铸币。根据出土文物考证，初期的布币还保留着铸的形状，铸有装柄的空首，其形如铲，故又称“铲币”或“空首币”。总之，当我们发现有照字义讲不通的借字，就应依这个借字的古音，沿着音同或音近的途径求得本字，然后通过本字说明词义，运用因声求义的方法探求名物来源，无论是求语源还是明假借，都要认真核对古文献，否则就会变成一种文字游戏。

义训是不借助字形和字音而用一个词或者一串词直接说明某词的含义。秦汉间的《尔雅》和《毛诗故训传》，主要就是运用这种方法。如《尔雅·释器》在解释豆、筩、登这些器皿时说：“木豆谓之豆，竹豆谓之筩，瓦豆谓之登。”在训诂实践中，义训的方法是基础，因为在语言文字的发展过程中，词义发展是形音变化的内在推动力。因声求义是通过口头形式语音来探求词义；以形索义是通过词的书而形式字形来探求词义<sup>②</sup>。最后落脚点都是为了准确地解释古籍中词义。词义变化最根本的原因还是和社会的发展，人类知识的积累，生活的丰富，思维的更加严密有关，当然也和古代习俗有关。哪里有生活，哪里就有相应的习俗。我们可以通过古籍中义训内容，进一步了解古代社会风俗。例如《诗·大雅·既醉》的“天被尔禄”，毛亨注：“禄，福也”<sup>③</sup>。

① 《淮南要略》：“说捍搏园”，注：“布搏声相近”。“布搏”音近：“搏、铸”古音近，所以“布、铸”古音近。

② 此观点陆宗达、王宁两先生在《训诂方法论》一书中作了详细的论述。

③ 此例参看陆宗达、王宁著：《训诂方法论》，第159页，中国社会科学出版社，1983。

禄为什么有福禄，吉庆之义呢？《说文》中的“漙”或作“淥、录、麓，麓”，可知“鹿”与“录”作形声字的声符可以互换，证明二字同音，古代通用，“禄”义来源于“鹿”。古代以鹿为吉祥动物，以鹿皮作为吉祥的礼物。《说文·鹿部》“丽”下说：“礼丽皮纳聘，盖鹿皮也。”《诗·召南·野有死麋》“野有死麋，白茅包之。有女怀春，吉士诱之”。用白茅包裹死鹿来向女子求爱。这种习俗，使“鹿”引申出吉庆、福禄之义而分化派生出“禄”。从语言学角度看，正是这些古代习俗和某些社会生活，使一些词的意义发生了联系。反过来，我们也可以通过古文献中的义训材料，考察古代习俗……。

整理文献民俗只懂训诂方法不行，还要懂得训诂专书和注释书的训释体例及训诂术语。例如我们前而提到《说文》对“卜”的解释，“象卜之形，”表示“卜”是象形字，“一曰”，表示这个字还有另一种解释。“凡卜之属皆从卜”表示“卜”是部首字，凡意义与“卜”有关的字，都有“卜”作它的组成部分。对这些术语一概不懂，整理文献民俗也不过是纸上谈兵。

训诂方法是整理文献民俗的桥梁和借鉴，文献民俗又可以反过来印证训诂理论。譬如，神话传说人物帝喾的“喾”，文献上也写作“诰、佺、告”，帝俊也可以写作“夔、俊、逯”。为什么呢，根据训诂学的理论，这是两组形声字，“告”是声符，表示读音。当古人造字用画图画的方式再也画不出来的时候，就创造出形声合体的形声字了。也就是说，不论什么词，只要同音，就可以用同样的声旁来书写，同时用义类符号即形旁加以区别，所以“告”也可以写作“佺、告”，“俊”也可以写成“夔、俊、逯”。当然现在这几个字的读音并不相同，这是因为字音起了变化，一部分保存了旧音，一部分转变成新音，于是用同一形旁形声字的读音才分道扬镳了。以上两组字，从造字原则看，是一组形声字；从用字原则看，则是一组假借字，每组字之间，读音相

同，但意义毫无关系。这是用古代神话传说史料证明训诂学上因声求义材料的广泛性，即同声旁的字应当读音相同或相近。又如，神话传说中的另一个人物伏羲氏也叫包（庖）牺，这又证明了音韵学上古无轻唇音的理论。利用训诂方法整理文献民俗，用文献民俗资料论证训诂理论，这正说明了各门学科互相联系，其研究成果可互相促进的客观规律。

### 三

当前，文献民俗的整理也和其它学科一样，正面临着如何适应现代化建设步伐的问题。目前学术研究的动态是多种学科信息畅通，互相渗透、互相影响、互相借鉴研究方法；多层次、多途径、多角度的研究问题……。各学科这种综合交叉的趋势，已形成一股强大的潮流，反过来又冲击各门学科，训诂学和民俗学的研究自然也被卷进了这股浪潮。借助训诂知识和方法整理研究文献民俗，恰好适应了这一时代潮流。

整理文献民俗不是目的而是手段，是为了更好地继承祖国文化遗产，移风易俗改造社会，也是为古代民俗、民俗学史及现代民俗学的研究服务。对古代民俗和其它任何一门学科的研究，都应当是微观与宏观相结合。整理一部民俗学专著，研究某地区、某时代、某民族的古代民俗现象，都属于微观研究；将古代民俗的研究与考古学、古典文学、语言学、历史学的研究相结合，把古代民俗作为中国民俗学的一部分，作为中国文化史研究的一部分，居高临下地阐述中国古代民俗的历程、范围、特点、内容，这是对古代民俗的宏观研究，这些都要以文献民俗资料为依据。理性认识来源于感性认识，整理文献民俗是研究古代民俗的第一步骤。

目前全国古籍出版工作已进入了一个新的历史阶段，中共中

中央和国务院已把这一工作提到了关系子孙后代的战略高度，并采取了积极措施。一九八二年在北京召开的全国古籍整理出版规划会议，通过了1982~1990年古籍整理出版规划。文献民俗的整理和研究工作也提到了议事日程。对文献民俗不仅要校勘、句读、注释、翻译，而且应该分门别类地编辑一批资料书、工具书，以利于古代民俗的研究工作。有志于从事文献民俗整理和研究的同志，应当作筚路蓝缕，以启山林的开路先锋，乘古籍出版工作和民俗学研究发展的雄风，为社会主义文化事业作出应有的贡献。

（原载《民俗研究》，1987年第4期）



◎ 张紫晨

## 中国方志民俗学的发生与发展

---

张紫晨 (1929~1992)，男，吉林长春人。北京师范大学教授，中文系民间文学研究室主任，中国民俗学会秘书长，博士生导师，中国当代民俗学运动的重要组织者。代表作有《中国民俗与民俗学》、《中国巫术》、《歌谣小史》等。

---

### 中国方志学的渊源

中国地方志有悠久的历史，和历史地理学的发展有密切关系。它是中国民俗志学的一个重要的方面。

关于中国地方志的源头，其说不一，大体有三个方面的主张：

(1) 方志导源于《周官》。《周官》即《周礼》，是中国早期的宫廷官仪书，出现于战国时期（公元前475~221年）。它“掌天下之地，辨九州之国”，后人根据它的体例记述地理、城郭、宫室、坊市、舍第、山川、遗迹等等，因而它成为地方志的一个渊源。

(2) 方志渊源于《禹贡》。《禹贡》是《尚书》中的一篇，主

要讲大禹平治水土的事迹，记述天下九州的地理形势、物产、贡献、交通等。后来唐代（公元 618～907 年）李吉甫《元和郡县志》即仿此体例。

（3）《山海经》为中国方志之始。《山海经》成书时间，比《禹贡》要早。共 18 卷，3 万余字，大约是一种最早的图经的书。它既是地理书，又是巫书，同时又是神话和祖先世系的故事。因此亦为方志渊源之一。

以上三个方面，被认为是中国地方志较早的源头。除此之外，还有比它们稍近的源头。这主要是指《越绝书》、《吴越春秋》、《华阳国志》等，是方志的近源。

《越绝书》原为 25 卷，现存 15 卷。是记述吴越两国的历史、地理的书。有一些重要人物事迹与传闻。

《吴越春秋》为后汉（公元 25～220 年）赵晔所撰。主要根据《国语》、《史记》而来，还有一些吴史越史传闻，成为一种邦国的史志。

《华阳国志》13 卷，为晋代（公元 265～316 年）常璩撰。有巴志、蜀志、汉中志、南中志等，还有人物志。它把地志、人物、掌故融合在一起，成为最早的近似方志的书，开了方志的先例。

由此可见，中国方志的形成是多源的。它以地理志为母胎，以历史、人物、传闻掌故为躯身的血肉，逐渐发展成为一种具有独特体例的志书。

### 方志的发展阶段及其流派的特点

中国的方志，按其发展的状况，可分为五个阶段，即起源阶段；发端阶段；雏形阶段；成型阶段；发展阶段。

起源阶段，大体上是战国时期。发端阶段，在秦汉之间，以

汉应劭《十三州记》为标志。雏形阶段在晋和南朝梁，有《华阳国志》、《荆楚岁时记》等。成型阶段在唐宋。元明以后则是发展阶段。

在这历史发展过程中，自古即分为两派：即历史派和地理派，表现出不同的侧重点。在地方志的体例上，有总志和地方志之分；有简体派和繁体派之分。

地理派把地方志看做是地理书，主张方志要注重地理方面的内容，而历史派则主张应注重历史文献与人物。

中国的方志，有旧体和新体两种，宋元时期，大体为旧体时期。明清时期大体为新体时期。旧体志书把方志写成地方资治之书，强调有益于政治。新体志书，编述结合，除有益于地方行政还要用以垂诫后世，解说地方之风土与民生的兴盛，注重政教典籍与民俗。

中国的方志，宋代以后，从撰写者看，有官修、民修两种。官修多强调政教、典礼、规制、沿革、人物。民修多强调形胜、景物、民俗、史闻、文苑、物产等。

汉唐时代，中国的方志，主导的形式是图经，即以图为主，以经为说明文。敦煌即发现许多图经，是中国方志发展所经历的重要途径。《元和郡县志》原来也是图经，因称《元和郡县图志》。

唐宋以后，中国的方志以郡、县两级为主。明清以后，有省志、州志、府志等。各乡镇、寺庙、山水亦均有志。如庐山志、少林寺志等。

宋代方志逐渐兴盛，既有图经式的，也有方輿志式的。图经式的，以《祥符郡县图经》为代表；方輿式的，以《皇朝方域志》为代表。此外还有《太平寰宇记》等。

但宋代成型的方志，多出于南宋，其代表形式为：

《乾道临安志》（1169，南宋乾道五年）

《淳祐临安志》(1252, 淳祐十二年)

《咸淳临安志》(1268, 咸淳四年)

中国地方志的定型正是以此为标志。宋代方志, 以江苏、浙江两省为多。但今所存甚少。

明代, 从初期开始, 即注重修方志。永乐十六年正式颁布“纂修志书凡例”以来, 地方志的数量大增。明代地方志书, 现存 800 余种(浙江宁波“天一阁”存有 400 余种)。至清代已达 6500 余种。

清代有许多学者参加撰写方志。如: 谢启昆《广西通志》; 阮元《广东通志》; 顾炎武《邹平县志》; 章学诚《永清县志》等。

这些学者直接参加方志的撰写, 大大提高了方志的学术质量。

### 方志民俗学的特点和种类

从宋代到清朝末年以至民国, 近 1000 年的时间里, 中国地方志对我国民俗的记述作了重要的贡献, 并以其记述民俗事项的现点、方法和对民俗的见解, 在方志学的基础上构成了方志民俗学。这种方志民俗学, 可以说是以方志形式记述与探讨民俗现象的民俗学的支学。

这种方志民俗学的特点是:

(1) 在记述中突出民俗的地方性。(2) 与历史结合, 注意地方民俗的历史传承与沿革。(3) 与人物、风情、物产、古迹结合, 使所记述的民俗现象具有立体性。(4) 记述的门类比较详备, 且多有总序和评注。

方志民俗学, 按方志中对民俗部分的处理情况, 可以分为如下种类:

第一类，以地理志为主，在记述山川地理的同时，顺便记述神话传说与风土人情。这类往往是比较早的志书，这可以《元和郡县图志》为代表。这本书为唐代地理名著，也是中国现存最早又较完整的地方总志，是一部有图有志的书。

第二类，在方志中叙历史、地理、人物的同时，兼及风俗，即把风俗与其他事项平列加以记述，这是志书的一大发展。这种记述，从《华阳国志》已经开始，它在巴志、蜀志、汉中志中，对当地土民以及胡虏风俗有许多记述。如民性、祭祀、巫信、禁忌等等。它是把地理志、编年史、人物传三者结合起来成为一种新体，在叙史事与民族中举述民俗材料。

第三类，在地方志中，单独列出风俗项目，使风俗成为方志中明确标出的必有的项目。

这种体例，是从宋代方志开始的。如前所述的《乾道临安志》，就在其第二卷中，把风俗与沿革、州境、城社、户口、廨舍、坊市、物产等并列，构成方志记述民俗的通例，而且记述也较详尽。明代方志，这种体例尤多。

第四类，是在方志中将风俗列为专卷。这不仅扩大了风俗记述的篇幅，而且提高了民俗的地位。这种方法，从明代开始已有出现。如：《松江府志》（明正德七年，1512年）卷四为风俗。《仪真县志》（明隆庆元年，1567年）卷十一为风俗考。《姑苏志》（明正德元年，1506年）卷十三为风俗。《江阴县志》（明嘉靖二十七年，1548年）卷四为风俗记。

此外，明代还有《新昌县志》、《赤城新志》、《福州府志》、《建宁府志》、《河南通志》等亦均有风俗专卷。

至清代，这种情况更为多见。《日下旧闻考》即把京畿的风俗扩大为三卷（146、147、148），内容极其详备，成为研究北京民俗极有价值的资料。

这些方志对民俗事项的记述，从内容上看，主要有以下六个

方面：

(一) 岁时风习。(二) 人生仪礼：生子、冠礼、婚嫁、丧葬、祭祀、其他。(三) 衣、食、住、行。(四) 家族、生产、社交。(五) 民间口承文艺。(六) 方言、俚谚。凡通行之民俗事项大体完备，而方言、俚谚等尤为方志所注重。

## 方志中的民俗观

方志民俗观，是方志的编纂者所提出的对民俗的见解，它是方志民俗学的主要表现。它除表现在对风俗事项的记述与取舍方面之外，还表现在方志的总论及风俗卷或具体民俗项目之序言中，往往带有理论性、倾向性与时代性。

### (一) 论述民俗的性质

什么是民俗、如何对待民俗、民俗与社会、政教的关系等理论问题，在方志中经常作为对民俗性质的论述而提出。例如：

《河南通志》，雍正十三年刻本的民俗观认为：“柔刚缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之风。好恶取舍，动静无常，随君上之情欲，故谓之俗。”

这是中国《汉书·地理志》中的传统观点。《河南通志》编撰者又进一步提出：风俗是山川之气所造成，而鲁地（山东省）居中土。山川地气正，所以天性朴茂。风俗往往以统治者的好尚为转移。

乾隆间《茌平县志》又提出：“凡以在上为政教，在下即成为风俗。”而且“耳濡目染、习与性成。”实际上认为，风俗与政教有一致性，在人民之上的统治者中即为政教，在下层的广大平民之中即是风俗。这种风俗是耳濡目染，大家传习而成。同时，又提出：“风俗之淳、漓，系世道升降变迁不当，在上之人导之

者如何耳！导之以淳则淳，导之以漓则漓。”又据《礼经》提出：“图奢则示之以俭，图俭则示之以礼。礼之大端，不越冠、婚、丧、祭。”

此外，还有其他诸说。

## （二）论述民俗之异同变化及其原因

民俗之变异及其原因，系民俗学上的重要问题。方志民俗学对此多有探索，一种普遍的观点认为：“广谷大川异志，民生其间异俗”；而造成这种不同的原因，一在地气，地气不同，人性不同，人的朴奢、厚薄全与风土有关。一在政教。“风俗以政教为转移”（《新乡续县志》）。“社会风俗视政治宗教为变迁，故其政治宗教同者，其风俗亦同，其政治宗教异者，其风俗亦异”（康熙十三年《山东沂州志》）。方志民俗学多以教化为宗旨，因此，大多论俗之言，多认为“风气因教化为转移”。把教化的因素，看作风俗变化的主导因素。

## （三）论述良俗与恶俗，以此为标准，区分风俗的类别

在方志民俗学中，一般只从正而举述风俗事项，对不良风俗并不提及。但是有的却对存在的风俗一一加以界说和评点，从中褒赞良俗，否定恶俗。例如山东《东平县志》便把风俗分为甲、乙两项。甲为良俗，乙为恶俗。

甲、良俗：

（1）尚俭 遇有婚丧事等，仅以成礼为止，虽饶有资产者，亦不似往昔之铺张。贫者效之，日趋简略。遍婚事，只取新妇能宜家室，丧事只求逝者得安窆窆（坟墓）。

（2）知耻 寡廉鲜耻，为世诟病，穷而有节，吾邑不特男子然，女子亦然。贫贱之女，罕有因贪金钱与人作妾者，偶一有之，亲族皆以为耻，或终身不许归宁。……习俗相沿，终以名节

为重。

(3) 耐劳 全境民众，业农者十居七八，夏秋之季，服田力穡，岁晚务闲，则经营粪土，劳劳碌碌，无时休息……

(4) 和众 同居一乡一邑，有守望相助之谊，即异井殊乡，亦无歧视之心……处常则同安，处变而共患难，遇婚丧庆吊，为之襄理事务，不助以财，则助以力，互相之谊，颇有古风。

乙、恶俗：

(1) 缠足 吾邑妇女，缠足风最盛……积重难返。

(2) 迷信 拜庙进香，遇旱祈雨，讲风水，物色墓地，供年画作为祖先，一切祈福禳灾，均尚未脱神权时代之思想。

(3) 赌博 新年无论矣，春秋佳日，游闲辈昼夜以赌博为事者，所在多有，废时荒业，荡产倾家，其弊何可胜言？

(4) 演戏 邑人故习，酷嗜戏剧，或借酬神，或因集会，往往聚资演唱，届时红男绿女，如醉如痴，伤风败俗，莫此为甚。……鄙俚不堪入耳。

这个良俗与恶俗的区分表现了方志民俗学的系统观点。其中带有时代色彩，亦有封建道德观念，但以与民生的利弊区分民俗的良与不良是有意义的。它发人深省，促进改革。

归纳起来，方志民俗学对民俗事项的评定有如下一些观点：

①以与民生之利弊为标准。利则良，弊则恶。

②以礼义廉耻为标准。尚礼义，重廉耻则良，疏礼忘义，寡廉鲜耻则恶。

③以是否淳厚、俭朴为标准。凡淳厚俭朴者为良俗，凡奢侈、浮华者为恶俗。

④以是否勇敢、勤劳为标准，提倡人尚忠勇、吃苦耐劳。

此外，方志民俗学中，还表现出两个方面的观点：

一是论风俗与地理物产等条件相联系，从而分析现实风俗习尚之由来。



二是论风俗与历史沿革相联系，探索一些重要习俗之渊源。

方志民俗学，受方志性质与体则的约束，因而其观点的表达亦受到这方而的限制。然而由于直接记述风俗，而且与历史、地理、风土人情相结合，所以，必有分析与论述，必有关于民俗之见解。而其见解的表达，大大丰富了中国传统民俗学。它是以地方志的眼光看民俗，以民生与政教的角度看民俗。这对一般风俗志则是一个重要的补充。因此，研究中国民俗学的历史，不可不研究方志民俗学。

今天，在方志中，已经出现许多专门的风俗志，如《海门风俗志》，《浙江民俗志》，《兰溪风俗志》，以及各种风土志、风物志等。这又是方志民俗学的重大发展。它表现出中国民俗学的传统特色。

（原载《百科知识》，1987年第11期）

◎ 萧 兵

## 黑马：民间文化学向哲学挑战

---

萧兵（1933～ ），男，福建福州人。淮阴师范学院教授，中国比较文学学会文学人类学分会会长，主要从事以神话为中心的中国上古文化研究。代表作有《楚辞研究》系列七种，《中国文化的人类学破译》系列四种等。

---

中国。1988年。学术竞技场。标志着各学科名称的一群骏马正在纵情驰骋，争夺桂冠。“教育学”忽然不甘落后，“文艺学”一向跑在前头。“经济学”膘肥肉壮，实力雄厚，而又朝气蓬勃。“美学”这匹混血马雄姿英发，步履轻捷。“法学”由于幼稚，难免乏力；“历史学”因其笨重，甘居下游。“哲学”不紧不慢，雍容华贵地跑在中间，它对四周不屑一顾：反正该我领袖群英，鳌头独占。突然，一匹乳臭未干的“黑马”振鬣长嘶，左冲右闯，踏乱了井然有序的行列，似乎要抢在最前头。看台上混乱了。嘘声、彩声并起，手绢、空罐齐飞。人们纷纷打听：哪里来的“小杂种”？它是什么“学”？谁个批准它闯进来捣乱？……

1985年，彝族教授刘尧汉贡献出了令人耳目一新的民族—民间文化学著作《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，他主编的《彝族文化研究丛书》一本本在出。历史学界对他的

“中华文明源起羌戎”的理论颇有微词，哲学史家却对这套书报以令人难堪的沉默。他认为《史记·封禅书》里“太一、泽（皋）山君地长”原是彝族及其远祖羌戎所崇拜的“虎图腾神”。他认为《老子》“谷神不死，是谓玄牝”云云“把深邃奥妙（‘玄’）的女性或母体‘牝’及女阴‘玄牝之门’，视之为宇宙本体‘天地根’”<sup>①</sup>；彝族有“月经历法”或“人体历法”，而“道家的自然观或宇宙观，是对人体自身观察的扩大、概括，特别是对妇女月经周期，并联系寒来暑往、草木枯荣的周期变化，而获得的对宇宙或自然界‘周行而不殆’的认识”<sup>②</sup>。

这些石破天惊的言论虽然不尽周密、可靠，却有震撼人心而非哗众取宠的效果，它逼迫我们去“参与”中国“原哲学”及其概念、范畴的来源或背景的探索。他甚至用彝语“李尼”（母虎）来“破译”老子称为“李耳”，而“李耳”义又为“虎”这一千古不解之谜，认为老子之“老”、列子之“列”，李耳之“李”皆起于彝语之虎，“老聃与虎酉‘喇他’、虎辰‘拉塔’同义近音，李耳与母虎‘李尼’同义音近”<sup>③</sup>，从而断定老子哲学深受古羌戎文化的影响。他还提出所谓“葫芦文化”理论。……而汪宁生先生也曾以佉族等的占卜方法来译解《周易》之符码，探索“八卦”的起源。这些都启示我们哲学史研究必须向“民间文化”、向潜流形态、幼稚形态的“民间哲学”认同和复归。而后者便是一匹“黑马”！

以道家哲学而言，“道”是《老子》根据天道、地道、人道

① 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，第53页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，第53页，云南人民出版社，1985。

③ 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，第116页，云南人民出版社，1985。

(自然和社会的发展规律)所推导出来的本体最高范畴,是超越经验的抽象;但是它的“原型”(prototype),它的“背景”,依然深植在民间文化的厚土之中。帛书本《道篇》说:“有物昆(混)成,先天地生。萧呵寥呵,独立而不改,〔周行而不殆〕可以为天地母。”(河上公本第25章)这早在天地明判之前就已存在的“混成之物”到底是什么东西呢?是充塞宇宙、飞旋不已的气态弥漫物质,亦即所谓混元之“气”或“混沌”。这是蕴含在世界许多古老民族的神话、创世史诗里的原始宇宙论,具有相当的真理理性。恩格斯曾赞扬希腊人对世界“物质的统一性”的哲学探求。“在希腊哲学家看来,世界在本质上是某种从混沌中产生出来的东西,是某种发展起来的东西、某种逐渐生成的东西”<sup>①</sup>。它首先体现在原始形态的“形象哲学”之中,如恩格斯所说,在希腊人那里,“它最初是以混沌的神话形式出现,而混沌是被设想为现存世界的没有形式的基础的”<sup>②</sup>,有如《老子》所谓“无象之象”,或“无形”的“大象”<sup>③</sup>。古希腊的混沌神 Chaos 可以远溯于巴比伦。而中国也有所谓浑敦神(帝江—帝鸿)。它“状如黄囊,赤如丹火,六足,四翼,无面目”<sup>④</sup>,是识歌舞”(《山海经·西山经》)。哲学家庄子曾把它寓言化、哲理化为中央之神混沌,它在“时间”和“空间”(所谓“倏”、“忽”)的冲突之中解体,被凿出七窍而死亡(参见《庄子·应帝王篇》);有如古印度的“黑暗”(实亦混沌)被“自存神”以光荣的五元素将其扫除,

① 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第三卷,第448页,人民出版社,1974。

② 恩格斯:《反杜林论》,第221页,人民出版社,1972。

③ 参见萧兵《大象无形和大方无隅的破译》,《活页文史丛刊》第300号,1988。

④ 《山海经·西山经》作“浑敦无面目”。《文渊阁四库全书》本。——本丛书编者注

促其“解体”(Pralaya)<sup>①</sup>。尚未解体、初步具形的“混沌”有时还跟所谓“宇宙卵”(Cosmosic egg)神话结合起来。《老子》那作为“天地母”的“独立而不改，周行而不殆”的“混成”之物，便多少有些像“宇宙卵”，因为混沌或作混沦，含有“圆”的意思<sup>②</sup>。景颇族史诗《穆脑斋瓦》强调说，混沌之时，只有一“团”云雾在旋转(参后)。《太平御览》卷2引《三五历记》便明白地说“天地混沌如鸡子，盘古生其中”，葛洪《枕中书》也说“昔二仪未分，溟滓鸿濛(案即“混沌”“原气”)，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人”，它们都跟盘古“身化宇宙”的创世神话结合起来。“身化宇宙”(宇宙万物由某一巨人或怪物身体各部分变化而成)实在便是后世“天人合一”世界观的神话依据或基础<sup>③</sup>。而“宇宙卵”神话又曾诱导出“天如鸡子，地如卵中黄”的“浑天说”宇宙模式理论来。可见，即是“自然哲学”也有民间文化的背景。列宁指出：

在人面前是自然现象之网。本能的人，即野蛮人没有把自己同自然界区分开来。<sup>④</sup>

这样，主体和客体的幻想同一就成为以神话、宗教为典型标本的原始思维的核心。所以列宁的《费尔巴哈〈宗教本质讲演录〉一书摘要》特别“注意”其中的一句话，并用黑体标出：“宗教的秘密是‘主观的东西和客观的东西的同一’，也就是人和自然界的统一。”“天人同一”的哲学便孕育在这种“野性的思

① 参见《摩奴法典》，第8页，〔法〕迭朗善译，马香雪汉译，商务印书馆，1982。

② 参见萧兵《昆仑祁连说补证》，《西北史地》1984年第2期。

③ 参见萧兵《楚辞与神话·女媧考》，江苏古籍出版社，1987。

④ 列宁：《哲学笔记》，第90页，人民出版社，1974。

维”的母腹之中。“他（原始人）不但认为主体是客体的普遍内涵，而且认为客体是主体的无限扩大。人与自然、主体和客体的同质化、同形化是原始思维的重要特征，也是神话思维的主要内容。”<sup>①</sup> 盘古—女娲—布鲁沙等巨人“身化宇宙”神话便是其极端形式；“宇宙卵”则是其变态，但同样包裹着原始的宇宙观和生命观。

“原始思维”既是现代民间文化学的起点，也是它的“尖端”；如所周知，对于原始思维的“秩序”、结构或原逻辑的再发现，曾导致现代哲学、心理学、逻辑学、语言学、社会学、文化学、人类学等学科的革命。如今，列维-斯特劳斯的名作《野性的思维》、列维-布留尔的大著《原始思维》，以及《结构主义神话学》等要籍的中译本都已出版，可是它们在哲学界的震荡并不大。至今还只有几位优秀的年轻学者在译介、研究神话—原始思维学。而原始神话思维通过能动直观和随机对位所达成的整体把握、瞬间把握，更具有潜在的真理性和超越的科学性和无尽的启迪性。例如前举原始神话里对物质微粒“气态”运动及宇宙演化、世界本源的朴素认识和表现便引起当代最伟大的宇宙学家、量子物理学家的极大兴趣和关注。波普尔说：“科学起源于神话和神话的批判。”就是证明。普里高津的《从混沌到有序》，卡普拉的《转折点》和《物理学之道》（即《现代物理学与东方神秘主义》）已为中国知识界所激赏。可是中国学术界的精英们有几个转过脸来在更高的层次上来“复归”并“超越”作为科学文明基础的民间文化呢？

除了融进“盘古”开辟神话的“宇宙卵”关联着“人天观”、“浑天说”之外，“混沌—帝江”的壮美形象又启迪我们用神话

<sup>①</sup> 萧兵：《美学的神话起源论》，《神话新论》，第109页，上海文艺出版社，1987。

(或者说通过“神话的还原”)来破解原始宇宙论的秘密。初民为什么能够朴素地感知宇宙初始的“气态”，并且不约而同地用“混沌”神话来解释从微粒运动到天地形成、万物渐生这一从无序到有序的复杂过程呢？在目前还是一个谜。然而对于“混沌”神话的形成却可以找到一些言之成理的阐释，从而为原始宇宙观的成因提供一种说法（而这是为哲学家、哲学史家所忽略的）。日本神话学者出石诚彦以为：“它乃自体验黎明的景象而来。暗黑的夜晚，朦胧难以识别天地，然后地平线先现出曙色，及至拂晓，天地剖分。这实际生活经验，就是开辟神话的成因”<sup>①</sup>。这似乎太简单，而且忽略了“混沌”本是一种“气”，一种微粒的运动状态。

何新先生也指认，初民以为“宇宙是由太阳——光明出现为开端的”<sup>②</sup>，还举了《旧约·创世纪》做例证：“天地之间本来一片混沌，圣灵运行于水上。上帝说：要有光，于是有光。上帝把光明与黑暗分离，于是有了昼和夜。”所以他进一步认为，《西山经》的“混沌神”帝江（黄帝）也是“太阳—太阳神的神话意象”<sup>③</sup>。这当然言之成理，还可以借用来解决《老子》那“独立而不改，周行而不殆”的“混成”之物既像混沌（原气）又像太阳（太一）的困窘和犹疑。只是“混沌”与太阳只是在某些点上形似，很难证实其为一物。

我曾经比较研究世界一些古老民族、特别是中国各民族的“混沌”神话，提出一种假设性的解释：它和它们所处的环境、气候有关。黄土高原和沙漠地带“混沌”是漫天遍野风卷沙土这

① [日]出石诚彦：《上古中国神话传说》，第21页，中央公论社，东京，1973；参见[日]伊藤清司：《中国古代神话和传说》，邹明诚译，《话页文史丛刊》第11辑第231号，第2页，1987。

② 何新：《诸神的起源》，第195页，三联书店，1986。

③ 何新：《诸神的起源》，第192页，三联书店，1986。

一景观的神话现象，所谓黄帝（或帝鸿、帝江），黄神，混沌—刑天—中央之帝，从这个角度看，都无非是黄土、黄沙、黄气、黄云的人格化<sup>①</sup>。老子说“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物”，此物的原初形象很可能便是那遮天蔽日的黄风、黄气、黄精<sup>②</sup>。而海滨或山林地区，“混沌”则与障蔽万物的雾瘴云气有关。当黄沙或雾气平息之后，天地万物便清晰地显现出来，就好像当初从“混沌”里被创造出来一样<sup>③</sup>。所以原始的宇宙生成论认为，清气清轻上浮为天，浊气重浊下沉为地，气的升沉运动造成天地万物。彝族创世史诗《查姆》所写，混沌未凿之时，“只有雾露一团团/只有雾露滚滚翻/雾露里有地/雾露里有天/时昏时暗又多变/时清时浊年复年/天翻成地，地翻成天/天地混沌分不清/天地雾露难分辨”，描述的就是宇宙初始笼罩在云雾里的情景。南方多云雾的环境和“经验”成了中国式“气原论”的一个观实基础，一个重要侧面。而景颇族史诗《穆脑斋瓦》所说，“在天和地出现之前，宇宙间只有一团小小的云雾在旋转，后来越来越大，变成稀泥一样的东西”，则颇像《老子》那寂兮寥兮、先天地生的混成之物或“天地母”，它也是“独立而不改，周行而不殆”的气团乃至“宇宙卵”（笔者曾疑其系“太阳”横驰长空之意象，现在看来却更像由微粒运动所构或的云团或气旋）。《楚辞·天问》：“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？冯翼惟像，何以识之？明明暗暗，惟时何为？阴阳三合，何本何化？”所问的也就是前引史诗描述的情景，可与《老子》参读。从此可见《天问》

① 参见萧兵《楚辞与神话·黄帝为广玉之神考》，江苏古籍出版社，1987。

② 参见萧兵《混沌与气——哲学神话比较断片》，《活页文史丛刊》第11辑第250号，1987。

③ 参见萧兵《混沌与气——哲学神话比较断片》，《活页文史丛刊》第11辑第250号，1987。



跟《九歌》同样是民间文化的再创造与升华。

日本学者井筒俊彦则企图用萨满教（Shamanism）因“幻视”而获得的世界直观经验来解释“混敦”神及其神话之产生<sup>①</sup>。他的《苏斐教与道家思想中主要的哲学概念之比较研究》（1967年）是以民间文化、比较文化的视角来透析老庄哲学重要范畴、概念的潜义、背景的重要著作，中国大陆居然至今未见译介。他认为道家起于“神巫”，此说固然可商<sup>②</sup>；然而道家确实有其民间文化或原始宗教的背景。闻一多先生早就敏锐地看出：“较高的阶段没有达到以前，似乎不能没有一个较低的阶段，我常疑心这哲学或玄学的道家思想必有一个前身，而这个前身很可能是某种富有神秘思想的原始宗教，或更具体点讲，一种巫教。”<sup>③</sup>井筒氏说，神巫进入某种迷幻状态，手持禾稼或草木狂热地舞蹈（所以甲骨文与《说文》舞、无等字样或从“林”而有“丰”义）；巫、舞、無（无之繁体）字通，神“巫”下神跳“舞”使附着病人躯体的邪魔从“有”到“无”，“无”也逐渐成为其宗教用语，哲学之“无”源于巫舞之“舞”<sup>④</sup>。此说近于荒诞，表示“负而”或虚空的“无”与“舞”可能只是同音相假，但从民间文化学或民俗学角度挖掘字源，探找哲学概念之“根”，却无可厚非。十分难得的是，庞朴先生也认为，“无”的“亡有”之义，系从巫师跳舞以事“无形”生长而出；因人事沟通起来，联系起来。所谓“道法自然”，便是指道作为“规律”、“理式”

① 参见〔日〕井筒俊彦《庄子书中浑沌之原型形象：论议之神话创作之层面问题》，《比较批评年鉴》，宾夕法尼亚大学出版社，1971。

② 参见王煜先生的书评，《中文大学中国文化研究所学报》第7卷第1期，第361页，香港，1974。

③ 闻一多：《神话与诗·道教的精神》，第143页，上海古籍出版社，1954。

④ 参见《苏斐教与道家思想中主要的哲学概念之比较研究》，第17~21页，庆应大学，1967。

是体现、摹拟而又规范大千世界那自然而然之状态的。所以道首先是“天道”，是“宇宙之道”，而“天道”最触目、最容易为上古人类所观察和认识的便是日、月（也许还有星辰）运行的轨迹或规律，所以“道”较早的时候应该首指赤道、黄道、白道——所谓“一阴一阳之谓道”，其深层便包藏着这意思。然后，道家先驱才从哲学的高度总结出“人法地，地法天，天法道，道法自然”的一套规律来。

冯友兰先生敏感地看到，《老子》所谓“独立”指“不以人的意志为转移”，“周行”是“黄道、赤道上星辰的运行”，所谓逝、远、反，“更和天上星辰运行〔周期〕有关系”<sup>①</sup>。可惜的是，他也忽略了民间对日、月运行之道的重视，把握与“幻想的反映”，否则，他所持的“‘独立而不改，周行而不殆’，显然是从‘天道’的运行联系到‘道’”<sup>②</sup>的结论就更有根据，更有力量，更为严密。

神话素称“原人的哲学”，它以幻想的“语言形象”展开初民对世界、对万物、对自身之性质和起源的直观体验和天真解释，包孕着相对的科学性或真理。“解释冲动”（或“讲说欲”）是神话源起的心理助推力。因为，在初民的心目中，“叙说”事物便等于对其施加影响，“解释”原由简直就是成功控制（现代科学也以认识规律、解释原因为掌握、改造客观世界的第一步）。所以，作为“巫术言语链”审美自增殖的神话，不但是“孩子的诗，少女的梦”，也不但“是用想象和借助想象以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化”的文学艺术的土壤，而且还

① 冯有兰：《先秦道家哲学主要名词通释》，《北京大学学报》，1957年第10期，第15页。

② 冯有兰：《先秦道家哲学主要名词通释》，《北京大学学报》1957年第10期，第15页。

是科学的渊藪，哲学之滥觞<sup>①</sup>。阿难·库玛拉斯瓦米就说：“神话最出色地体现了能够用语言表达的绝对真理。”

哲学与神话本是同根生，它们都萌芽于原始社会生活的基本构造，在生长过程里分化为两棵大树，如今将被现代科学技术“嫁接”为连理枝，繁茂的枝叶间将不断结出肥硕的新果；有如福祿贝尔在谈论艺术和科学的关系时所说，它们在底层相融，在半截分开，如今将要在顶端汇合！而关于“天道”（或赤道、黄道）与宇宙本源之“道”的关系，《周易》的《乾卦》还说：

彖曰：大哉乾元，万物资始，乃统天，云行雨施，品物流行，大明终始，六位时成。时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。

这根据的是一个非常古老的观念：天体、天象是由太阳统率着有规律地运行变化的。“乾元”的初始形象是太阳，是天的缩影和天体之“首”；又是“原气”的凝结，集聚，是元中之元，万物之精，众火之焰。所以《说卦》云“乾为天，为圆……为大赤”，是阳卦，体现着阳刚之美。“乾，健也”（《易·说卦》）。所以《乾卦》前文紧接着就是“彖曰：天行健，君子以自强不息。”代表着中华民族精神之“正而”。“大明终始，六位时成。”“大明”本义也指太阳。《礼·礼器》：“大明生于东，月生于西，此阴阳之分，夫妇之位也。”郑注：“大明，日也。”这跟《祭义》的“日出于东，月生于西，阴阳长短，始终相巡”一样，都和《乾卦》相表里，而与“一阴一阳之谓道”相呼应。

早期的哲学家很喜欢借用神话来表达和证明哲理。庄子曾经

<sup>①</sup> 参见萧兵《神话是人类与自然斗争的原始性幻想故事》，《民间文学论坛》1985年第2期。

借用这个“乘龙飞天”的意为原始舞蹈目的“在于同某种‘看不见的，不知住在什么地方’的有关神灵交通，以博得它们好感，博得自己行动成功”<sup>①</sup>；舞于是逐渐转变为“无”。而井简氏还进一步论证前举《西山经》那“无面目”而“识歌舞”的帝江（混沌神）正体现着巫舞事神仪式，体现着巫师进入“迷狂”的“显灵”状态。这，又跟我国青年神话学者蔡大成以“迷幻药理论”解释某些神话的创造性意图不谋而合，影响深远。

“道”，一方面容纳着、概括着日、月、星运行规律之天道，另一方而还体现为或体现于“大”或“大一”。只要比较一下道家系统关于此的言论，就知道它们的关系。

#### 《老子》第25章

有物昆（混）成，先天地生……吾未知其名，字之曰道。吾强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。<sup>②</sup>

#### 《庄子·天下篇》

建之以常无有，主之以太一（陈鼓应本，880）。

#### 《吕氏春秋·大乐篇》

道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之〔名〕，谓之太一。（陈奇猷本，1·256）

① 庞朴：《说无》，《中国文化与中国文学》，第66页，东方出版社，1986。

② “有物混成”，“吾不知其名”，“强为之名曰大”。《诸子集成·老子道德经》二十五章，中华书局，1986。——本丛书编者注

可见“太一”是体现那绝对之“道”的。道之为物，混成整一，独立不改，周行不殆，似以“混沌”或“气”作为原型意象（参前）。然而“道”的另一“体”太一，原型却似乎与“太阳”有关（另一说“混成”之物亦太阳）。太阳是茫茫太空里直观所及的至大无二、唯我独尊的光辉实体，它也独立不改，周行不殆，依轨道远逝而又复返，是作为最高哲学范畴之“道”的自然依据之一。老庄跟楚文化有某种血缘关系，楚地的“天”之神“东皇太一”便是从老太阳神升格为天帝的<sup>①</sup>。“东”是日出扶桑之意象，“皇”是“太阳”神坛的造型，“太一”可能便是那伟大、惟一、至高、无上天体之符号<sup>②</sup>。便是后世那从“太一”演化而来的民间神秘图象“太极图”也暗示着太阳的剧变。

杜而未先生强调“道神就是月神”，道首先是日行之道<sup>③</sup>。案“道”字的原意是人行路上。古代文字每以主征代表事物全体，所以以“首”代“人”，示“首”以“目”。而太阳在民间文化里往往被认为是创世者或身化宇宙者（例如盘古氏）的眼睛。波斯拜火教神话说太阳是大神阿胡拉-玛兹达（Ahura-Mazda）的眼睛。马雅主神 Kinich 是日眼大神。神话学称此类神话为“日眼神系”。所以“道”字原义从神话学看也可以理解为生有“日”、“月”双眼的创世神周行于天路。杜而未先生提供的资料说，“美洲的 Kato 人以月神为大行人，永恒的在天上行走，他们称月亮为 Tenagai（Te=月亮，nagai=行走者），称太阳为 Jinna-gai（行走的太阳）”<sup>④</sup>，这岂不更像日、月分别运行于天宇，更像

① 参见萧兵《东皇太一与太阳神》，《杭州大学学报》1981年第4期。

② 参见萧兵《楚辞新探·九歌新解》，天津古籍出版社，1988。

③ 杜而未：《中国古代宗教系统——帝道后土研究》，第8页，华明书局，台北，1961。

④ 杜而未：《中国古代宗教系统——帝道后土研究》，第1页，华明书局，台北，1961。

“一阴一阳之谓道”？

仅仅把“道”归结为太阳或者月亮运行的轨迹（或把“谷神”当做“月神”），这也许太狭隘。但是其启发作用却是巨大的。《老子》“道”的概念的提出，跟春秋战国时人对天体运行的规律的认识是分不开的。老子，据说是周的柱下史（主管档案文籍），史官例识天文；即令是堕落了“星史卜祝”，都要学会怎样“巧妙”而“合理”地把天文、气象与象来寄托他对绝对自由、对没有“载体”的“超越”的向往。他羡慕藐姑射之山（案其原型为月亮女神岛）的女神“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。他渴望“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”，就像元气或光明那样超越于“阴阳风雨晦明”之外、之上。而希腊帕采尼德斯《第一断片》里描写“向上之道”，也是借神话意象来传达那超越环境、超越自我的“逍遥游”：

那拖着车的马带领着我……离开了黑夜之宫，走向光明……那里恰好是“通道”的门，分隔开黑夜和白天。<sup>①</sup>

这些都说明，必须了解和把握有关神话意象，才能更准确更深入地对上古哲学之意蕴做诠释。

所谓“时乘六龙以御天”更是太阳乘坐六龙拖曳的金车横驰长空的壮美意象的升华，有如《太平御览·天部》引《淮南子》所云，太阳“爰止羲和，爰息六螭，是谓县车”，《初学记》引注云：“日乘车，驾以六龙，羲和御之”。《易·乾》孔疏说：“此二句申明乾天乃统天之义，言乾之为德以依时乘驾六爻之阳气，以控驭于天体。”神话意象的宇宙论和哲学推理的宇宙论在这里融

<sup>①</sup> 邬昆如译：《庄子与古希腊哲学中的道》，第111页，中华书局，台北，1976。

成了一体。

“道”的另一个依托物、体裁物“谷神—玄牝”更有民间的来源与基础。撰著《中国文明西源论》的拉克伯里(Terrien de Lacouperie)曾经说,《老子》的“玄牝”意为“神玄之阴户”(vagina gentium),作为人类始妣则远源于图腾时代的“母牛”,就是巴比伦那化形为牝牛的“阿底斯母亲”(Abyss-mother)。显然他把“牝”字狭隘化;甲骨文里表示雌雄性的“牝”、“牡”字样“不尽从牛作”<sup>①</sup>。而台湾神话学家杜而未一方面说“不必以玄牝为母牛”<sup>②</sup>,另一方面又说,“谷神是一只神话黑牛……常存不死,充满繁殖的力量”,并且象征能够死而复生的“月亮”<sup>③</sup>。如前所说,提倡“太阴神话学”的杜先生是把《老子》的“道”首先看做月行之道的,谷神为月神之说是其补充。

何新先生亦以《老子》“谷神”为“月神”,说:“月缺而能复圆,所以老子说‘谷神不死’,这与月中有不死桂、不死药的传说正相印。所谓玄牝,就是太阳,也就是‘王母’。她在中国神话中,当然是‘天地之根’。”<sup>④</sup>案浴、月虽然读音相去不太远(浴在喻纽曷部,月在疑纽月部),但并不是一切同音的字都可以共义,在没有其它有力证据支持的情况下,“改字读经”并不可取。他的《诸神的起源》尽管包含一些误谬,却是一部极具创见的著作,对于神话学、文化学、哲学研究都有所开拓,有所冲击。

苏雪林先生企图用西亚神话来解释《老子》,认为那“可以

① 郭沫若:《甲骨文字研究·释祖妣》上册,第9页,大东书局,1931。

② 杜而未:《中国古代宗教系统——帝道后土研究》,第45页,台北华明书局,1961。

③ 杜而未:《昆仑文化与不死观念》,第73页,台北学生书局,1978。

④ 何新:《诸神的起源》,第56页,三联书店,1986。

为天下母”之“道”，先天地生，寂兮寥兮，复独立不改，周行不殆，“此语殆指原始深渊而言，进一步也可说指已人格化之〔巴比伦〕女怪蒂马特而言”；“谷神”之谷更指“深渊”。“盖西亚原始女怪本为天地万物之本原，创世史诗称之为‘大母’，又曰‘产生天地之母’，其能力至大而智慧至高。马杜克與其肉，始能将其智能吸收到自己身上，以成其创造主。”“亦本之西亚哲学家之说”<sup>①</sup>。这个说法当然牵强附会。王孝廉先生所介绍的E. Rouselle氏之说则比较平实：“据E. Rouselle氏的研究，认为代表荆楚思想的老子哲学和道家思想，也是以农耕文化中的母神信仰为胚胎而形成的，老子书中的‘道’，‘谷神’、‘万物之母’等都是原初的母神。”<sup>②</sup>

这些都代表海内外人士对中国原哲学范畴、概念、系统来源的思索。尽管难免肤浅乃至纰缪，其研究的视角与取向却是值得借鉴的。

关于“谷神”的原义，目前两种比较可靠的解释，一种是释为稻谷之神，比较迂曲，姑略；另一种是溪谷之神。两种说法都借助于民间文化—民俗神话学。《老子》帛书本《道篇》说：“浴（谷）神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地之根。绵绵呵苦存，用之不堇。”“谷”字从水，可见其指有水的溪谷，那是女性生殖器的象征（这，从弗洛伊德<sup>③</sup>到周予同先生<sup>④</sup>，都已说过）。《大戴礼·易本命篇》和《淮南子·地形训》都说：“丘陵为牡，溪

① 苏雪林：《屈原与九歌》，第198页，广东出版社，1974。

② 王孝廉：《中国神话诸相》，第369页，日本西南学院大学文学部，福岡，1986；又见《中国的神话世界》，萧兵序，下册，第667页，时报文化事业公司，1987。

③ 参见〔奥〕弗洛伊德著，赖其万、符传孝译：《梦的解析》，第295页，中国民间文艺出版社复印本。

④ 参见《周予同经学史论著选集》，第86页，上海人民出版社，1983。



谷为牝。”纳西族至今还把某些山洼或水泉视为女阴<sup>①</sup>。古罗马卢克莱修《物性论》说湿热的原野可能长出“子宫窝”<sup>②</sup>，生命从其孳乳而出，这近于所谓“大地母亲的生殖器”（the vagina of mother earth），亦即不死之谷神，不竭之玄牝。

“谷神”为什么能够不死，并且变成“天地之根”的“玄牝”呢？因为溪谷里注满着水，水是生命，尤其是农牧民族生命的源泉。有如女性的生殖系统充盈着液体（例如“羊水”或“第三种水”等等），得以“供应”、“产生”和“养育”生命，溪谷水泉加上甘雨从来都是动物和植物的生命线。当溪谷成了生命之“神”，绵绵若存，用之不堇（永不干涸）之时便进入一种永恒的境界，与天地万物的根源“神玄的女性生殖器”合二而一，成为宇宙的本源（所以《老子》借以喻“道”）。宇宙是永存的，时空无垠，不生不灭，方死方生，自己成为自己存在的理由（“自然”），有如《老子》所说，“天地之所以能长且久者，以其不自生也，故能长生”（第7章）。它由于“谷神—玄牝”内含着“蕃殖力”或“生命力”，而得以“长生”；所以“玄牝”或“谷神”本质上是创世大神、生命之神<sup>③</sup>。

在一定条件下，初民把生殖器官（尤其女阴）看做一切生命，乃至宇宙万物的生产者、制造者。《神异经·东南荒经》说朴父夫妻身高千里（注云腹围亦千里），“男露其牡，女张其牝”；他们被认为是“天初立”时，“导开百川”的开辟神，也是“原夫妻”和人形化的“谷神”。越南的“女娲”（Nú-Oa），牝器大达三亩，可与朴父之妻媲美。据说，她的一种坐象作“用手打开

① 参见严汝娴、宋兆麟《永宁纳西族的母系制》，第256页，云南人民出版社，1983。

② 〔古罗马〕卢克莱修著，方书春译：《物性论》，第313页，商务印书馆，1981。

③ 参见萧兵《老子与母性崇拜》，《中国妇女学研究论集》，三联书店，1989。

她的大阴户”之状（所以叫 Ba Bauh），“这种姿态可能象征生孩子”，或“为了吸引禽兽”<sup>①</sup>，而“生殖器是自然蕃殖（有益子植物）的象征”，“作为多产与丰收的保证与促进，被人崇信无疑”<sup>②</sup>。这跟中国的女媧能够化育万物完全一致。所以作为不死的“谷神”之“玄牝”（女阴）能够从生养婴儿演变为蕃殖万物，成为“天地根”。任继愈先生指出：“‘玄牝’是象征着深远的看不见的生产万物的〔母性〕生殖器官”<sup>③</sup>良是。可惜哲学史家们没有“挖掘”并“再现”其民间文化的背景。

值得庆幸的是，现代科学边缘化、交叉化的发展趋向是不以人们的意志为转移的，跨学科、超学科的整合研究已蔚为大观。愈来愈年轻的中国学术界也开始沐浴在朝阳里开发一块又一块没有阡陌沟渠的处女地。最近从新学科、新材料、新角度探索中国思想史及其源头的文章多起来了（除了本文所举的以外，还有赵国华研究生殖崇拜与原始文化；吕微从民俗神话学解释《老子》哲学范畴等等——后者我还没有读到）。这决不能仅用浅薄趋时的“弗洛伊德热”来解释。以《读书》和《民间文学论坛》为主阵地的中国神话学派确实在猛力冲击许多古老学科封闭的国门，攻夺一个又一个坚固难克的堡垒。而民间文化学、妇女学、发生学等的冲击波也势不可挡，大有“横扫三军如卷席”之势，使传统派人士忐忑不安，侧目而视。它们的具体结论不一定都对，但是其战斗力、影响力、持续力却未可小觑。例如有人竟从“谷神—玄牝”在老子哲学里的重要地位推出其为“女性哲学”，表达的是“母系社会”理想之类的结论。这些都可商榷，然而其视角

① 参见〔苏〕李福清《在越南采录的女媧新材料》，《民间文学论坛》，1988年第3期。

② 参见〔苏〕李福清《在越南采录的女媧新材料》，《民间文学论坛》，1988年第3期。

③ 任继愈：《老子新译》，第72页，上海古籍出版社，1987。

之奇、方法之新、观念之异、声音之大都足以振聋发聩，催人深省。

刘尧汉先生曾说：“伏羲是彝族远古母系氏族部落名号，道家典籍《老子》保持了原始母系制社会重‘母权’即女性或雌性‘母’、‘雌’、‘牝’的特点。”<sup>①</sup>程伟礼先生则以为《老子》的“天道”系从“人道”升华，而“人道”首先是对生殖、尤其是对“万物母亲”（玄牝）的崇拜。他认为《帛书道篇》“道”的演化途径是：玄牝之门—天地之根—万物之母—玄德—人之道—天之道。所以，他也认为《老子》本质上是一种“女性哲学”<sup>②</sup>。我不知道这些论断是否会掀起轩然大波，然而由争论和批评所激起的关注和反思，却肯定会促进学术的发展和繁荣。

以上所举不过《老子》书里的一些显见的例子。老庄哲学，乃至儒法哲学类似有关民间文化的问题还极多，只不过从前多被一笔匆匆带过而已。例如《老子》的“象帝”难道是“像似的天帝”？“帝”的原义是否女阴，它跟谷神、玄牝有什么关系？老子为什么恋恋不舍于母体或母腹？老子为什么赞颂婴儿？柔弱的婴儿为什么有强大的力量，猛兽毒蛇弗搏？婴儿“含德之厚”，“德”何所止，与“精”、与“气”有什么关系？所谓“精气致柔”等等和气功乃至巫医和“房中术”（或健康的性生活）有什么关系……这些离开民间文化、文化人类学或民俗神话学都是无法找到“本源性”、“背景性”之答案的。我拟作《老子与蕃殖信仰》或《老子与性》加以探讨，希望得到学术界先进与前辈的批评与支持。再比如，孔子以“风乎舞

① 刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，《彝族文化研究文集》，第65页，云南人民出版社，1985。

② 参见程伟礼《〈老子〉与中国“女性哲学”》，《复旦学报》1988年第2期，第105页。

零，咏而归”为最高美学理想，是中国哲学“美学化”、“伦理化”的证明<sup>①</sup>。但孔子为什么这样重视、赞颂“舞雩”，在儒家文化深层心理结构里，对于雨、对于水，对于有关的民俗、艺术和传统，如此尊重与迷恋，这跟中国古代河域农耕文化机制有什么关联……

儒家不过说“智者乐水”，“逝者如斯”。却老子，大说上“善如水”，水能克。刚而“谷神”之所以“不死”，并且能够“象征”并或“转型”为天地万物之根的“玄牝”，便是因为它有水，“绵绵呵若存，用之不堇”，成为生命之源泉。“水注川曰溪，注溪曰谷。”（《尔雅·释水》）“泉出通川为谷。”（《说文》）所以《帛书》本“谷”写为“浴”，强调其有水。“堇”或作“勤”，二字在金文里通用，《帛书》多写为“堇”。古代早籀字汇多从“堇”（或“莫”）作。“堇”义为干旱，枯竭；《淮南子·原道训》高诱注“勤”字曰“尽也”。《楚辞·天问》：“启棘宾商，《九辩》、《九歌》；何勤（堇）子屠母，而死（尸）分竟地？”问的就是作为“旱子”或“晴神”的夏启，为什么要采用把他的母亲分尸碎埋，以祈求甘雨和丰收的摹拟巫术<sup>②</sup>。前引李福清通讯院士论文介绍说，从前越南广宁省在2月时，“选一对未婚男女，让他们到田边性交，然后把他们杀死，砍成小块，撒在田里，以保证来年好收成”<sup>③</sup>，即用此法。这不但对解释“谷神—玄牝”的深层含义有启发，还可以帮助解读《老子》里的一句话——“天地相合，以降甘露”——里所蕴涵的民俗“符码”或意蕴。中国古代

① 参见萧兵《中国的潜美学》，《读书》1984年第11期。

② 参见萧兵《论原始九歌与招风祈雨的关系》，《天津师范学报》1981年第6期，收入《楚辞文化》，中国社会科学出版社；又见萧兵：《楚辞新探：杀奴·祈雨·屠母篇》，天津古籍出版社，1988。

③ [苏]李福清：《在越南采录的女媧新材料》，《民间文学论坛》1988年第3期，第12～13页。

以“人”为本位，把人类和宇宙相互比拟、渗透，并整合成从“天人合一”“天人以和”到“天人感应”的一整套带着浓重原始意识的宇宙观<sup>①</sup>。盘古分天地，天上出日月，人间有男女——这些通过随机对位或互渗被建构为所谓“阴阳结合”。男女媾精导致排液和孕育，所以交合仪式与巫术能够诱导苍天降水，土地丰收；也可以促使“天地相合，以降甘露”，并保丰收。东汉时代民间宗教宝典《太平经》就把《老子》的秘义说得极其明白：“天若守贞，则雨不降；地若守贞，则万物不生”<sup>②</sup>。所以从民间文化视角可以破译《老子》前文的符码：天地如果像男女一样交合，便能排泄精露，以保证土地的湿润和丰穰；“合”者，合阴阳、会牝牡、通男女之谓也。所以《楚辞·九歌》要通过神人相恋、男欢女爱来祝祷风调雨顺，天地好合，农事丰收，“春兰兮秋菊，长无绝兮终古。”<sup>③</sup>而董仲舒所倡导的请雨求丰的一个办法便是“令夫妇偶处”。作为摹拟巫术或民俗神话在仪式层次上的表现，便是让男人和女人“代表”天地或神祇在田野上交媾，或大跳迪斯科式的恋爱舞、性交舞，以催甘露，以促丰殖。《易·咸·彖辞》说：“天地感而万物化生。”《礼记·郊特牲》说：“天地合，而后万物兴焉。夫昏（婚）礼，万世之始也。”《荀子·礼论篇》说：“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”在这些哲学语言的背面或底层，都无非是性交能够保证“两种生产”大丰收的意思<sup>④</sup>。J.G. 弗雷泽氏报导过，南太平洋群岛的某些土著居民也曾以更加质朴和野性的方式把天地（或日地、日月）与男女相“调

① 参见萧兵《中国的潜美学》，《读书》1984年第11期；又见《东西方美学艺术比较》，湖北人民出版社，1986。

② 据涵芬楼影印明《道藏》本；参见王明：《太平经合校》，第38页，中华书局，1960。

③ 参见萧兵《楚辞文化·九歌十论》，中国社会科学出版社。

④ 参见萧兵《艺术起源与人的能动性》，《文艺研究》，1982年第6期。

合”，组成幼稚形态的“阴阳”二元对立之系列。他们“把太阳看作男性的本源，地球作为女性的本源，由于有了男性的太阳，所以女性的地球才能生育繁殖”<sup>①</sup>。它的仪式层次表现便是雨季将至，太阳降临之际——

男男女女都一齐纵情狂欢，太阳和大地的神秘的交合就这样公开地在歌舞声中在男男女女于树下真正进行的性交活动中戏剧性地体现出来。听说这种节庆活动的目的是为了向太阳祖宗求得雨水，求得丰富的饮料和食品，子孙兴旺，牲畜繁殖，多财多福。<sup>②</sup>

这就是“天地相合，以降甘露，民莫之令，而自均焉”观念乃至阴阳哲学产生的秘密所在！

凡此，都体现着人类（尤其是水原灌溉农业群团）对于水、丰盈和蕃殖的渴求。这种由“媾合一丰殖”所充实的“生命之欲”或人类最基本的“食色”需求，是人类文化及其作品最重要的“母题”（motif）和原动力之一，从而构成文明的一种“显性基因”。它特别深刻地潜伏在河域农业群团的“集体无意识”之中<sup>③</sup>。雨水、丰收、蕃殖……在它的语言文字或造型性的“载体”里凝聚为原始类型（archetype，或译“原型”），“在历史过程中不断重现，凡是创造性幻想得以自由表现的地方——引案：不论是哲学还是艺术——就有它们的踪影，因而它们基本上是一

① [英] J.G. 弗雷泽著，徐育新等译：《金枝》上册，第 207 页，中国民间文艺出版社，1987。

② [英] J.G. 弗雷泽著，徐育新等译：《金枝》上册，第 207 页，中国民间文艺出版社，1987。

③ 参见萧兵《老子谷神与水的母题》，《淮阴师专学报》1988 年第 3 期。

种神话的形象”<sup>①</sup>。它们长期积淀在群体的潜意识或无意识里，溶解在民族的文化心理中，不管思想家或艺术家是否自觉地当它的代言人，它都发出“比我们自己的声音强烈得多的声音”<sup>②</sup>。哲学史家难道不应该倾听它、关注它、译解它吗？

民间文化应是民族的基层文化或本体文化。如果说哲学是民族文化心理的集聚或结晶的话，民俗神话传说歌谣故事等等则是民族性格与心理的根基。它比哲学之类“尖端”文化更广泛，更稳定，更保守，更具有惰性、传统性和凝聚力。不仅有胆有识的文化学家们已从单纯的哲学和思想史研究加人民间文化、通俗文化的挖掘、批判与思考，号称“中国思想界前驱”的文学家、艺术家们也通过“寻根热”向世界袒露中华民族博大而又“贫瘠”的胸怀，并且以痛苦的忏悔、自省和反思来拷问自我乃至整个民族的灵魂，显示出我们这个自高老大、衰而不亡的文化群体还有相当的勇气和再生力。民俗神话尤其是民族性格心理的潜源。我在为台湾省神话学家王孝廉教授的《中国的神话世界》作的序言里说：“神话是巫术言语链的审美再增殖，通过讲述故事能力的加强，原始信仰代代相传，演化为具有审美价值并体现部落群体意识的‘神的故事’，最终生长成民族的灵魂。”<sup>③</sup> 港台神话学者乐蘅军、古添洪、尉天聪、陈炳良、王孝廉等都曾着力于此。大陆青年神话学家谢选骏、何新、郑凡和邓启耀、兰克等业已献出有关的论著。笔者也有《神话是民族的灵魂——兼论黄帝族的群体意识》、《从愚公移山到老并》等等的尝试。“民间文化”向

① [瑞士] 容格著，徐育新译：《论分析心理学与诗的关系》；《神话——原型批评》，叶舒宪编译，第100页，陕西师范大学出版社，1980。

② [瑞士] 容格著，徐育新译：《论分析心理学与诗的关系》；《神话——原型批评》，叶舒宪编译，第101页，陕西师范大学出版社，1980。

③ 萧兵：《王孝廉〈中国的神话世界〉序》，《开卷》1987年第7期，台北；《读书》1987年第10期；《评论选刊》1988年第1期。

“精英文化”提供新鲜的养料和刺激，文人学士向民间文艺借鉴和学习，在历史上曾经带来体裁的革新、观念的转变、主流的换位乃至文艺的革命。今天，精英文化向本体文化、案头文化向田野文化的认同与复归，更将导致鲍昌所倡导的那种“绿色效应”和良性循环，并且可能诱发创造的狂热思维的突破，研究的更新，乃至整个民族文化的革命与复兴。

（原载《民间文学论坛》，1988年第5～6期）



## 礼、俗与语言<sup>①</sup>

---

许嘉璐（1937～ ），男，江苏淮安人。曾任北京师范大学教授，副校长，北京市语言学会副会长，中国训诂学研究会会长，第九届全国人大常委会副委员长。代表作有《中国传统语言学辞典》、《古语趣谈》，主编有《中国古代礼俗辞典》。

---

“礼俗”二字很早就已经并提使用。《周礼·天官·大宰》：“以八则治都鄙：一曰祭祀，以馭其神；二曰法则，以馭其官；三曰废置，以馭其吏；四曰禄位，以馭其士；五曰赋贡，以馭其用；六曰礼俗，以馭其民；七曰刑赏，以馭其威；八曰田役，以馭其众。”在《地官·土均》和《秋官·小行人》等处也有类似的记述。在这些文字中，“礼俗”被放置到与法则、禄位、刑赏等“国之利器”以及被列为“国之大事”的祭祀并驾齐驱的地位。《大宰》的八则之中，馭官用法，馭吏靠废与置，馭士则以禄与位，驾馭驱使无权无位的老百姓呢，就靠礼俗的引导和约束。而“民”对上又是有义务的，所以在“馭士”与“馭民”两则之间夹着个“赋贡”馭用。于此可见，在较早的儒家理想

---

① 此文是为《中国古代礼俗词典》一书所写的自序。该书由中国友谊出版公司出版。

和政权设计中，礼俗是被当作治理天下的方法手段的。这并不是《周礼》的作者们空想出来的，而是汲取了尔前的政治经验和学说归纳的。

汉代儒者认为，先秦所说的“礼俗”指的是“昏姻丧纪，旧所行也”，而这些“民之所行”者，又都是“先王旧礼”（均见郑玄《周礼》注）。这是把“礼俗”作为一个整体来看的。汉儒口中的“礼俗”恐怕只是“流”而不是“源”。

通观历史文献，“俗”的地位原本是不高的。整部《论语》从未提到“俗”，与此对照，“礼”则成为孔门衡量人们言行的最高标准，即所谓“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《颜渊》）。全面反映春秋时期政治军事状况的《春秋》“三传”，虽为后人之作，却也只有《穀梁传》提到过一次“俗”的问题，还是贬义：“夫人（指孔子）率其君与之行古人之道，二三子独率我而入夷狄之俗。”但到了战国时代，“俗”开始大量出现于各家文献中，并且与“礼”相对的“俗”越来越受到学者和政治家的重视。孟子把“俗”看作守国与失国的重要因素之一，例如他说：“纣之去武丁，未久也，其故家遗俗，流风善政，犹有存者，……故久而后失之也”（《孟子·公孙丑上》）；“由今之道，无变今之俗，虽与之天下，不能一朝居也”（《告于下》）。《礼记》则更进一步，不但注意到俗对于社会的巨大作用，而且提倡对俗的尊重，所以该书不但有“刑肃而俗敝则民弗归也”，“则法无常”（《学记》），“百志成故礼俗刑（成型），礼俗刑然后乐”（《大传》）一类的说法，而且主张“入国面问俗”（《曲礼上》）、“君子行礼不求变俗”（《曲礼下》）、“修其教不易其俗”（《王制》），在《学记》中有“化民成俗”等等。这都是对民俗采取了积极的态度，是在承认“俗”的地位之后的主动引导。到了战国末期，儒法兼有的荀子就又在《礼记》“成俗”、“易俗”的基础上明确提出“政事乱则冢宰之罪也，国家失俗则辟公之过也”（《王制》），以

及“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”。这几乎是在规定易俗责任制了，虽则他认为这是“儒之为人下”者之所为（《儒效》）。他还提出了“约定俗成之谓宜”（《正名》）的著名命题。虽然这只是就“正名”一事而言，但如果考虑到名实问题在战国以来学者心目中的地位，就不难看出荀子给“宜”下的这个定义反映了他超出前人的地方。

从孔子到荀子，“俗”的地位的提高大约有两个原因。一是随着封建制度的完善，奴隶的数量在减少，自由人的比例渐渐增大，与之相适应，“民为本”的思想不断明确，在无伤政治制度之大体的前提下的民之俗也就越来越受到重视。二是“先王之礼”经强制性的推行，转而成为王朝社会生活惯性运转机制的一部分，也就是逐渐化为后世之俗，而后王之礼与之并无根本性的矛盾，大可并存，于是得以延续、补充、发展。

这第二个原因就涉及到“礼”与“俗”的关系了。早在《管子》一书里就对此有过分析：“藏有官则为法，施于国则成俗”（《主政》）。《墨子》认为“上以为政，下以为俗”（《节葬》下），含义与《管子》略同。这都是把“俗”看成是上之所施、下之所行，是当政者意志的曲折反映。而“法”、“政”在早期儒家那里和“礼”几乎是二而一、一而二的关系，换言之，管、墨认为，在上之礼到了社会下层就化为俗了。与此略有不同的是韩非。《韩非子·和氏》：“昔者吴起教楚悼王以楚国之俗曰：‘大臣太重，封君太众。若此则上偏主而下虐民，此贫国弱兵之道也’”。又《内储说上》：“江乙为魏王使荆，谓荆王曰：‘臣入王之境内，闻王之俗曰：君子不蔽人之美，不言人之恶。诚有之乎？’”可见韩非笔下的俗，包括了社会上层的习惯、习气，未必是、也未必不是“上之所施”产生的影响。关于下俗与在上者的关系。要数班固说得最为干脆。他在《汉书·地理志》里说：“好恶取舍，动静无常，随君上之情欲谓之‘俗’。”他是严格区分“风”与

“俗”的，“凡民合五常之性，其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之‘风’。”<sup>①</sup>他这样分辨二者是否恰当姑且勿论，反正后代很少有人坚持这一观点。但他说“俗”是“随君上之情欲”而形成，倒是比别人要少遮掩。可惜他也没有明言“礼”之与“俗”的关系。清代经学家孙诒让批驳了郑玄把礼、俗视为一事观点，说“礼、俗当分为二事。礼谓吉凶之礼，……俗谓土地所习，与礼不同而不必变革者”（《周礼·天官·大宰》正义）。显然，他又走向了另一个极端，把从先秦诸子到班固刚刚涉及到的一点点礼与俗之间的瓜葛又给切断了。

“礼”与“俗”之间的距离并没有那么遥远。

“礼”是社会的统治者所规定的人的言行准则，既包括了言行的外部表现——仪节，也包括了仪节所蕴含的内容——思想。“俗”，不过是现时的或过去的“礼”在百姓生活中的实践形式。

但是，如果把“礼”视作“俗”的源头，是第一性的，就又颠倒了源与流。礼是奴隶社会的产物，而俗则应是与社会同时形成的。奴隶社会的礼固然是一种规定，但却也不是奴隶主凭空杜撰的，说穿了，不过是前代或当代社会生活习俗和经验的法律化、教条化、甚至神化。而礼一旦制定了，推行了，普及了，成了人们日常生活不可或缺的内容，最初是强制性的或半强制性的，后来就逐渐变成了习焉不察、似乎是与天地俱来的“土地所生习”（《周礼》郑玄注）的规律——“礼”的一部分蜕变成了“俗”。原始社会的俗，其实也就是共同生活的人群用以维护集体、协调制约人际关系的规矩，是经过多代形成的一种约定，这些约定都是当时物质的（气象、地理、

① 《汉书·地理志》下：“随君上之情欲，故谓之俗”。“凡民合五常之性，而其刚柔缓急”。中华书局校点本，1975。——本丛书编者注

灾变、生产和生活方式等）和精神的（人的五情六欲、对客观世界的认识等）条件所决定的必然结果。以后世眼光观之，它既是“俗”——该人群中的个体并不感到它是一种约定、规矩，而是视为当然，养成了习惯；但同时又是“礼”，只不过没有成文，也不是自上而化下而已。原始社会的那些“俗”和奴隶社会以降的“礼”，都不是一成不变的，都要顺应不同时代物质的和精神的条件不断修订、补充，这期间有不少前代的“俗”被制礼者吸收进来成为“礼”的一部分。礼与俗的这种交互推进、彼此影响的循环前进过程是二者不断演进变化的重要动力之一。也正因为如此，礼与俗的界限始终是不严格的、交叉纠葛、亦礼亦俗的情况相当普遍。

这里不妨举《礼记·曲礼》中的两个小例子以见一斑。

（1）凡为长者粪之礼，必加帚于箕上，以袂拘而退，其尘不及长者。

粪，即扫地。粪而有“礼”，现代人似乎难以理解。但如果联想到古代扫地的具体情况也就不奇怪了。古代，簸箕为竹制或木制，较大较重；扫帚多为竹梢编成，重而且长。两物若各在一手，既不敬，也容易碰到长者身体。“以袂拘”者，一手持帚，另一只手伸到扫帚前用长袖口挡住尘土。“退”，指一边后退一边扫。“以袂拘”和“退”，都是为了扫起的土“不及长者”。想一想现在大宾馆的服务员，在打扫房间时不是也都有一套规矩吗？如果没有规矩，就像一些餐馆里急于下班的服务员，把满地脏物扫到还未离座的顾客脚下，整个店堂尘土飞扬，顾客该作何想？看来即使是扫地，规矩也是必要的。而如果哪个宾馆或餐馆这方面的规矩订得好而且流传下去，说不定在若干年后的人们看来，也就是现在的“礼”了。

（2）凡遗人弓者，张弓尚筋，弛弓尚角，右手执箫，左手承

弣。……进剑者左首；进戈者前其鐃，后其刃；进戟者前其鏃<sup>①</sup>。

这是说赠送别人武器或把武器交给对方的礼。如果送给别人的弓是绷紧了弦的，就弦在上，弓身在下；若是松了弦的，就把弓立起来，右手抓着弓身的一头（据郑玄说是下端），左手托着弓身当中部位。送给别人剑，应平送过去，剑把儿在送者左面；把戈、戟交给他人时应该递过把儿去，“鐃”、“鏃”都是长柄兵器柄端的金属瘡疙。为什么要有这样的规矩？武器容易伤人，伸出武器也容易让人疑惑，为保对方安全，也为了使对方放心，送出弓时避免欲射的姿势，送剑、戈、戟时把安全的、手持的部位让给对方。这恐怕就是远古社会习俗的遗留，当初或许只是为了让对方相信自己的友好、无敌意。直到现在，如果把切菜刀递给别人，恐怕也很少有人把刀刃冲着对方——《礼记》中规定的“礼”（从远古的俗变来）又化为后世的“俗”。

古代的礼与俗的关系既然如此复杂而密切，在研究的时候也应该“礼”“俗”一并考察，“合则双美，分则两伤”。有人认为“如《三礼》中所反映的材料，因其多为统治者言行规范；尽管它对群众有广泛的影响，但多非民间习俗”，恐怕就是把“礼”和“俗”的界限看得过于分明。

为什么要研究礼俗呢？

统而言之，曰，为了了解自己的民族：民族的历史、民族的传统、民族的灵魂。了解过去，是为了了解现在，设计未来：我们的民族有哪些长处、哪些包袱？在走向未来的路途中，应该怎样提高民族的素质、培养怎样的民族性？这些问题固然不是仅仅研究礼俗就能解决的，但是不了解过去的礼俗，不关心今后的礼

① 《礼记正义·曲礼》上：“进矛戟者前其鏃”。《十三经注疏》，1244页，中华书局影印本，1982。——本丛书编者注

俗，民族素质就可能只剩下筋骨而缺少血肉，甚至到头来还会落空。

礼俗，作为民族文化的一部分，和语言的发展（特别是词汇和词义的发展）有着密切的关系。礼俗的形式和内容（形式所包含、寄寓的政治意义、社会意义）经常要靠语言表现出来、记录下来、流传下去，语言甚至可以推动或阻碍礼俗的发展（例如语言禁忌和崇拜）。罗常培先生说：“语言的内容实在足以反映出某一时代社会生活的各面影。社会的现象，由经济生活到全部社会意识，都沉淀在语言里面”（《语言与文化》）。因而“从语言中可以识辨出每一种文化状态，”“语言仿佛是民族精神的外在表现”（洪堡特：《论爪哇岛上的卡雅语·导论》）。礼俗，当然包括在他们所说的“社会生活”、“文化状态”之中。因此，我们不但可以从语言和文字的分析中了解古代社会，还可以从古代礼俗的情形了解到语言发展演变的社会动因和具体情形。“礼俗学”无疑将对古代文献语言学起到协同的作用。

研究礼俗和研究文化一样，方法有归纳与演绎、实证与推导、微观与宏观、描写与分析诸方面的不同。不管什么样的方法与风格，有两条是必不可少的。第一，现存于古代文献中的原始资料。这包括礼书、史志以及类书中的记载，也包括了古代诗词文词赋中涉及到礼俗的只言片语、蛛丝马迹。有的时候，作家无意中透露的消息甚至比经典或史志中的记述更真实更形象。例如关于室内坐次，礼书及史志均无系统明确的说明。而在《项羽本纪》中的一段文字却具体列出了尊卑长幼的顺序：“项王、项伯东向坐，亚父南向坐。亚父者，范增也。沛公北向坐，张良西向侍”。这类情形在古籍中比比皆是，若作有心人，真可以收到“开卷有获”的效果。第二，对于有关礼俗的词语及其书写形式（文字），应该运用考据学、训诂学、文字学等手段寻根究源，也就是从文化的沉淀物中分离出各种成分，以窥见沉淀前的情形和

沉淀的过程。例如，我们从常（即裳，裙子）、帨（即帅，佩巾）、帨（头巾）、常（大巾）都从“巾”得义，可以知道古代的下裳、佩巾、头巾和盖物之巾原不过是远古人类下体遮羞之物，并由此可知《诗经》“无感我帨兮”并非如经学家所说是“奔走失节，动其佩饰”（郑笺），也并没有“其凛然不可犯之意盖可见矣”那么“清高”，其实是初民很朴实的“有女怀春，吉士诱之”的图画（参看拙著《古语趣谈》，湖南人民出版社，1989）。

和一切学术领域一样，古代礼俗问题既需要进行专门的清理与研究，又应该让一般人了解一些基本知识，既需要提高，又需要普及。所谓“一般人”，包括了专门从事礼俗研究工作之外的一切人，例如文史工作者、教师、作家、演员、工人、农民……这里面有很多人是某一方面的专家。对专家做普及工作，听来似乎荒谬，实则是情理中事。专家的特点即在于他的“专”。因专面深，面精，但同时也就欠博。顾炎武说过：“三代以上人人皆知天文。‘七月流火’农夫之辞也；‘三星在天’，妇人之语也；‘月离于毕’，戍卒之作也；‘龙尾伏辰’，儿童之谣也。——后世文人学士有问之面茫然不知者矣”（《日知录》卷三十）。茫然不知古代天文，无须惊怪。后代生活复杂，学术分化，对于距高自己遥远的事物不了解不熟悉，无碍乎专家之为专家。其实何止天文一项？古代百姓日常的生活状况、风俗礼仪，又何尝不是这样？现代学科门类纷繁、分工细密，是科学发达、人类对主客观世界了解得越来越多的结果与表现。但与此同时，人们也就忽略了事物的整体性，犯了只见树木不见森林、只顾一斑忘记全豹的毛病。古代礼俗，对于学生、工人、农民来说只是有益无害的知识、文化素质中的一小块组成部分，而对于文史工作者以及其它弄笔杆子的人，却是本应掌握的，应视为构成本专业大厦不可缺少的部件。如果在这方面有所不足，理应补上。

在这里我还想就广大语文教师学习和了解古代礼俗的必要性



多说几句。

古代的文字作品，是其时其地社会生活、意识观念的反映。有经验的语文教师都有过这样的体会：读或教古代作品时，字词句篇都懂得，也都能顺畅地讲授，但有时总有隔雾观花的感觉，或明其然而不明其所以然，或知其字面意义而难得其神情，甚或把古人古事“现代化”了。究其原因，不了解、不熟悉古代的文化背景是重要的一条，而古代礼俗的情况又是这文化背景中的关键。因此，在不断提高各级语文老师业务水平过程里，让我们的教师们多掌握些古代礼俗方面的掌故，是很重要的。

这就是本书编纂的动机和目的了。汇集古代礼俗的基本材料于一编，省去许多人翻检之苦，让更多的人知道古代礼俗的方方面面、片片段段，以便于专门家和文史工作者（包括教师）的研究、写作和教学，这无疑是有意义的。

辞典有辞典的体例，因而也就有它的局限。例如为了便于检索、条目清晰，原本是相互勾连甚紧的几个事物或同一事物的几个方面而只好拆开单列，很难给人以完整系统的印象。虽然本书编排时以类相从，又使用了“参见”法，但就其总体而言，仍然不是描写性的。更为遗憾的是，受体例和字数的制约，辞典里只能以古代礼书（如三礼）、史志中的记述为第一类材料，而散见于诗文作品中的许多资料则不能尽行收入，只好割爱。为弥补这一不足，我原想另写一套小册子，分别系统地深入浅出地介绍古代礼俗的各个方面，如衣食住行、婚丧嫁娶、宗族宗法、姓名避讳、迷信禁忌、医疗保健、朝野礼仪等等，以便提供更多感性、形象的知识，但后来因为教务和政务繁忙，只出版了一本《中国古代衣食住行》（北京出版社，1988），其余几本，时写时辍，至今未能完成。我期望着有意于此的海内同道能代替我完成这一夙愿。这项工作或许有人认为不登大雅，不是“学术”，因而不屑一顾，但我确信这是研究、讲授中国古代文化的筑基工作，智者

不屑为，可是智少者却也不能为。看一看许多研究中国古代文化的论著，有的不重事实，以洋说中，有的断章取义，歪批错解，就会感到在这个领域里投入点力量是值得的。

（原载《北京师范大学学报》社科版，1991年第3期）

## 民俗文化学发凡

---

钟敬文（1903～ ），男，广东海丰人。著名诗人、散文家，中国民俗学运动的重要开拓者和组织者。北京师范大学教授，中国民俗学会理事长。学术论著十余部，论文数十篇，代表作有《钟敬文民间文学论集》、《新的驿程》、《建立中国民俗学派》等。

---

### 一 学科名称的由来及其概念、性质

1989年5月4日，中国社会科学院将召开国际学术讨论会，隆重纪念“五四”运动70周年。大会筹备组事先发出通知，邀请我参加会议，并希望提交学术论文。我答复同意了。

70年前的这一场伟大的思想、文化运动，像一夜春雨，催开了现代中国的民主和科学文化事业的花朵。对此，多年来已有不少文章予以论述。我个人对这场运动怀有特殊的感情，一是因为我多年来所从事的民间文艺学、民俗学两学科，是这场运动的伴生物；二是因为我自己当时转变为追随新思潮的“新党”，进入了这两种学科之门，也是“五四”运动启蒙的结果。“五四”

运动与现代中国民间文学、民俗学运动的关系，在某种意义上，决定了“五四”与我个人学术道路的关系。10年前，即1979年“五四”前夕，我也曾应邀撰写纪念文章。我那次撰写的文章题目是《“五四”前后的歌谣学运动》。它只就民间文艺学方面的一些问题进行了论述。现在，10年过去了。我们经历了学术界不平凡的10年，或者说我国民间文学、民俗学与文化事业在解放思想、实事求是的方针指引下蓬勃发展的10年。这时再回顾70年前的“五四”运动，和它所派生的现代中国民间文艺学、民俗学运动，我的思想认识不能不有所前进。我感到，这两场运动之间的联系，不止于民间文艺学，它在以下四个方面都有所体现：

(1) 在上、下两层文学方面，“五四”前后的歌谣学运动，抨击封建上层文学，使一向被贱视的下层文学的地位得到提高。这自然是一个重点。

(2) 在语言学方面，“五四”运动又是一场白话文运动和推行国语的运动。它所提倡的以平民的白话代替传统的文言，用白话写新诗，以及主张以北京话为基础向全国推行国语和用它编写教科书，反映出了一种思想、文化载体方面的重大变化。这是世界上新旧思想、文化更迭时经常出现的现象。欧洲文艺复兴时期和日本明治维新以后的文字改革时期，都有过类似情况。

(3) 在鼓吹通俗文艺方面，“五四”新文化运动宣传明、清以来广泛流传的通俗小说和戏曲，称赞它们是中国文学史上的典范优秀作品。这样抬高通俗文艺的地位，是非常大胆的做法。

(4) 在民俗调查和研究方面，“五四”知识分子首次呼吁对一般民族民俗资料的调查与搜集。北京大学还曾建立方言调查会和风俗调查会，开展了一定范围内的风俗学活动。它是我国今天广泛推进的这一活动的起点。

总之，重视口头文学，宣传通俗文艺、提倡白话和推行国

语，以及收集整理一般民俗资料；这四种事实，要比单纯民间文艺学的范围远为宽泛。大体上它们都属于民俗学的范畴。它们并非彼此孤立，而是在“五四”运动和现代民俗学运动中，互生共存，成为一个有机的整体。同时，它们既是民俗学现象，也是文化学现象。从历史本身讲，它们的迭合，说明这两场运动的多重联系；从理论角度讲，它们表现了两个学科（民俗学与文化学）之间的交叉现象。用从前的“民间文艺学”、“民俗学”等名称去概括这些事象，显然有些不够。于是，我大胆创用了“民俗文化学”这个新名词。它比较符合“五四”的史实，既照顾到当时的民俗学活动，也使之与文化学挂上了钩。由于这个原因，我便把前面说到的1989年国际学术讨论会上我所提交的论文，题目确定为《“五四”时期民俗文化学的兴起》。

我提出“民俗文化学”的概念，还有另外两点考虑。

第一，它适合我国的国情。中国是一个文明古国，也是一个民俗大国。作为文明古国，它的内部有着文化层次的区别。中、下层文化（包括民俗）是其基础部分。民俗不是靠文字传承的，但它是民众后天习得的知识、行为的一部分，也是一种文化样式。中国封建社会延续几千年，占人口绝大多数的是农民。那么民俗文化的主要创造者和承担者便是农民，当然，还有渔民、工匠等劳动者。民俗的发生和传播虽然不靠文字，但民俗被借助文字面记录下来，是我国的一种长期存在的历史事实。这使我们民族拥有丰富的民俗文献遗产，同时也表现出民俗文化与上层文字之间的历史联系。这种情况在世界其它国家或不多见。当然，在传统社会里，这种民俗文化与上层文化发生联系的现象，往往是不自觉的。它甚至是被上层社会的正统观念压制的。这种情况到了结束帝制的现代民主革命阶段，开始扭转。特别是到了“五四”运动掀起后，鼓吹民族觉醒，倡导民主与科学，民俗文化与上层文化的关系更加亲密。从这种意义看，现代中国的民俗学运

动，继“五四”运动之后崛起，不过是前述历史联系的递进，并带有革命性质的表层化罢了。

世界各国的民俗学研究，大都有从本国国情出发的不同路数。有的国家偏重于未开化民族习俗的探究；有的国家侧重研究上、下两层文化的升沉交流规律；有的国家呼吁发扬自己民族的文化传统；也有的国家苦苦寻觅本国文化的根源。……我国今天建设民俗文化学这门新学科，是适应我国的历史情况和社会主义新文化、新科学的要求。它不是一种盲目的模仿结果，更不是好事者的闲事业。

第二，它具备了学科建设的基本条件。“五四”以后，我国的民间文艺学、民俗学不断发展。特别是近十几年来，它有了长足的进步。改革开放以来，国情因素日益受到注意，民族文化研究也随之后来居上，并产生了一定的社会反响。这些都为我国民俗文化学的建立和发展，提供了有利条件。1990年，我出版了一本小册子《话说民间文化》，它的主要论述对象就是中国的民俗文化。它曾引起学界的一定注意。

总之，我采用民俗文化学的观点和方法，去回顾70年前的“五四”运动，有客观的社会、历史原因，也有个人学术思想发展的原因。这是一种综合思想的结果。前面讲的1989年“五四”时我那篇论文在大会宣读后，颇引起某些国际同行的兴趣。但当时并没有充分的机会，可以让我对这门新学科作进一步的阐述。

民俗文化学的含义是什么？它是这样一种学问，即对于“作为一种文化现象的民俗”去进行研究的学问。这里，我们把民俗研究纳入文化的范畴，是对固有文化观念的扩展。是不是这样做，那结果将大不一样。过去学者们谈论“文化”很少涉及“民俗”，因为他们所注意的文化对象，一般只限于上层文化；对中、下层文化是轻视的。而谈论民俗的，又很少把它作为一种文化现象去对待，似乎民俗算不得一种文化。其实，民俗在民族文化中，

不但是名正言顺的一种，而且是占有相当重要的基础地位的一种。我们只有把民俗作为文化现象去看待、去研究，才符合事物的实际；也才能强化我们的学科意识，促进这门新学科的研究成果。

民俗文化学，是民俗学与文化学相交叉而产生的一门学科。现代社会信息量增加，各种学科分支或交叉的现象，日益显著。一些分支学科或交叉学科，又逐渐发展成为独立的学科。如民俗学和文化学，各有百年以上的历史。它们作为独立学科，也都产生了自己的支学。如民俗学的分支有宗教民俗学、历史民俗学、语言民俗学、艺术民俗学和心理民俗学。文化学的分支更加名目繁多，略举之如：文化社会学、文化地理学、文化经济学、文化生物学，以及文化史学和文化哲学等。民俗学与文化学两个主体学科相交叉，产生了民俗文化学。它是一种新学科，也是国际国内学术潮流大势之所趋。

在民俗学史上，较早将民俗纳入文化范畴的，是英国文化人类学先驱 E.B. 泰勒。他在 19 世纪后期发表的巨著《原始文化》(1871) 中，把习俗与知识、信仰、艺术、法律等现象，统称为“文化”，并把研究这种现象的学问称为“文化科学”。这是一个学术史上的里程碑，我们正是根据这种精神创立这种新的文化学支学——“民俗文化学”的。

我国的民俗文化学的建立，又是在创建祖国社会主义新文化的整体布局构思，并将通过借鉴外来先进学术、文化成果，和弘扬优秀民族传统文化的过程来实现的。从科学分类上讲，它属于社会科学，也属于人文科学。

## 二 民俗文化的概念、范围和特点

民俗文化，简要地说，是世间广泛流传的各种风俗习尚的总称。

民俗文化的范围，大体上包括存在于民间的物质文化、社会组织、意识形态和口头语言等各种社会习惯、风尚事物。物质文化，一般包括它的各种品类及其生产活动两个方面。它是由人类的衣、食、住、行和工艺制作等物化形式，以及主体在物化过程中的文化传承活动所构成的。像传统的民居形式、服饰传统和农耕方式等，都是物质文化的内容。社会组织，指人类社会集团中氏族、家属、宗族、村落、乡镇、市镇，以及各种民间组织，包括民众职业集团的总称。当它们彼此之间的关系，通过某种约定俗成的方式固定下来，成为维护民间人际关系和生存方式的纽带时，它们也就进入了民俗文化的范畴。意识形态，涉及民间宗教、伦理、礼仪和艺术等，是在物质文化和社会组织的基础上形成的精神民俗部分。此外，还有口头语言。口头语言不属于以上三类。它是人际关系的媒介，是许多文化的载体，是一种特殊的符号民俗传承。世界上一些国家，如美国、日本等，他们的某些学者，往往十分重视对口头语言民俗的研究。我国自“五四”民俗学运动兴起之后，也在口承语言民俗的领域，做过一些调查和探索，但成绩不太显著。倒是在民族学界做出了许多成绩，这是值得我们借鉴的。

民俗文化的特点，从交叉学科的角度看，它具有一般文化科学对象的共性，也具有自己的个性。这两种性质的有机结合，使它形成以下五个特点。

### （一）集体性

所谓集体，包括氏族、部落、村镇、民族及其他种种人群集合体。民俗文化的集体性，指它是由集体创造、集体享用、集体保存和传承的文化。也有的文化产品是先由集体中的个别人创造，再由集体的认可或加工后传播的。但从整个过程来讲，总要有集体参与的主要因素，才能成为民俗文化。我国的民俗文化，



有些是带有普遍性的，也有些只是局部性的，这与我国的地域辽阔、各地文化发展不平衡和某些民俗本身的性质等因素有关。但不管怎样，只要习染成风，就要为某些社会集团所享用和传承，成为一种公共文化财产，而不再是个别人、或少数人的东西，这一点是很明确的。

## （二）类型性（或模式性）

指民俗文化事象在内容和形式方面彼此类似的性质。它是群众在共同需要、共同心理的基础上，所形成的和不断给予陶炼的结果。它是一种模式化的文化事象，是与上层文化的重视个性与独创性相对的。我们姑且拿文学史的现象做例子。上层社会作家的作品，一般不但要署名，而且大都是个性化的。没有哪一篇伟大作家的作品不带有个性。从中国的古代诗人李白、杜甫，到外国的诗人作家莎士比亚和托尔斯泰，莫不如此。上层社会的文学越个性化（尽管在某些方面也另有共通之处），就越被认为有价值。民俗文学则不然。它一般是具有类型化特征的。如老虎外婆、田螺娘、巧媳妇、傻女婿四大传说，——这些故事谁来讲、在哪儿讲，它们的基本情节，乃至某些语言，都是大体相同的。即使不是相同类型的故事，它们的母题（情节单位）也往往是相同或相近的。民俗文化由于是民众的自发创造，又为同一社会的民众所享用和传播，因此它们一般缺乏个性，而表现为一种类型、模式是极自然的。

当然，讲类型不等于否认变异。类型文化在结构上，是一种同中有异、或大同小异的文化。类型性简化了民众识别、传习与操作这种文化的难度，提高了它在人脑传递中的信息贮量和在时空蔓延中的关联程度。变异是对于类型文化的适应性生态调整。但总的说，类型性虽然标示着民俗文化在文化史上的早期状态，但是对于这种文化所产生和存在的那种社会，是起着相适应的作

用的。

### （三）传承性和扩布性

传承性指民俗文化在时间传衍上的连续性；扩布性指这种文化在空间伸展上的蔓延性。一切文化，大都具有这种传承性和扩布性。但是，民俗文化跟上层文化比较起来，它们在这方面是具有自己的特点的。例如，在传播媒介上，上层文化（如文学、历史、哲学等）的传播、主要依靠文字；而民俗的传播，主要依靠口头语言。由于这种传媒的不同，便使两种文化在某些方面，产生了明显的差异。比如，一则民间故事，一个民间传说，由于是用口语传播的，它就不但从横向上能产生出许多“异文”；而且在纵向上也能不靠文字记录，却以大同小异、或小异大同的形式，流传许多世代，从而形成故事学上的独特研究方法。过去有学者，多把传承性看成民俗的主要特征，忽略了它的扩布性，这是不应该的。

关于扩布性，我个人还有两点看法。一是从扩布性自身的规律看，那些发生时间较早、社会功能较宽泛的民俗，扩布地域可能要相对广大一些。那些发生时间较晚，又与一般民众生活关系较少的民俗，扩大的地域就可能相对狭小。二是从扩布性的研究趋势看，过去一般着眼于地域民俗之间的共同点，以寻求民族文化的同源性，这是必要的。但我认为，不注意差异性也不行。例如灰姑娘故事，已有些学者指出，它在全世界有 500 多个异式。远的不说，据我所知，仅在中、日两国各地，就流传着许多灰姑娘故事的异式。当我们研究这种世界大扩布民俗文化事象时，只看到它们都属于“辛特里拉型”的相同点行不行呢？我看不够。我认为，要同时研究它们在中、日本土流传的各自差异点。因为，正是这些差异点，反映着两国不同民俗文化的各自特点，同时也是各自民族文化的特点。

#### (四) 相对稳定性与变革性

民俗文化是广大民众在长期社会生活中所创造、传承和享用的文化。比起上层文化，一般具有较大的稳定性（特别是在社会不太发达的时代）。但它在时空中传承、扩布和演进，也必然呈现出种种变形（或变质），以及消亡等现象，从而产生与自己的稳定性相联系的变革性特点。

英国进化学派的人类学者曾经创立了“文化遗留物”说。他们把不少民俗文化事象认定为过去人类文化的“遗留”、或者“活化石”，过分突出地强调了民俗文化的稳定性方面。实际上，稳定与变革，是民俗文化特征中的一对不可分割的范畴，这是我们在这方面的大量资料中得到证明的。

中国社会在数千年的发展中形成了自己的民俗文化特色。这种特色是透过我国民俗文化的稳定性体现出来的。比起世界上一些发达资本主义国家，我国的民俗文化的稳定性，主要是农业小生产制度的产物。新中国成立后，大力创建社会主义新文化，传统的民俗文化有些适应社会的发展，淘汰了其中的陈腐成分；也有些在今天的现代化目标面前显得格格不入，必将被改革，才有利于社会主义两个文明的建设。移风易俗与弘扬优秀的传统文化相结合，以达到更高展次的、民族民俗文化的稳定形态，这就是历史文化进步的自然法则。它也是我们与过去进化论的人类学派的观点区别所在。

#### (五) 轨范性与服务性

民俗文化是一种适应性文化——表现为适应民众集体心理和生存需要的相对稳定的模式。这种模式的稳定性和约定俗成，使它具有不成文法的强制或约束力量，起到对它的主人——民众的侍奉作用。这就是它的轨范性与服务性特点。

轨范性，指民俗文化对民众行为和心理具有制约性。服务性，指民俗文化在轨范民众的同时，具有满足民众需求的功能。像其它文化一样，民俗文化的轨范与服务性质，根据环境和对象的不同，也有程度强弱或稳显不同等差别，但它总是在不同方面和不同程度上，对民众的集体生活起着一定的作用。

轨范性与服务性，是一对历史范畴。在人类历史发展的过程中，人类自身生产的文化方式是不断变化的。拿婚姻形态来说吧，开始是原始群婚阶段，后来经过对偶婚等衍变，逐渐成为今天的一夫一妻制婚姻。但在群婚或对偶婚时代，谁违反了这类婚俗，谁就要受到鄙视或惩罚。这就是民俗文化的轨范性与服务性在起作用。当一定的婚俗形式适用于一定时期人类繁衍与社会生活、文化的水平，被集体成员当作典范普遍遵守时，它就既发挥服务的功能，又同时轨范着人们的婚姻行为，具有一种威慑力。现代学者要研究民俗文化，就要注意民俗文化的这两种性质。当然，像前面说过的，民俗文化的轨范性与服务性，根据环境和对象的不同，在功能体现上有所差别。有些民俗文化的制约作用比较虚幻，乃至在后来的社会发展中转为消极作用或者作用消失，如巫术和部分民间组织形式。也有不少民俗文化即使在今天看来仍具有积极作用，如端午节饮雄黄酒驱毒，六月六日晒衣物和年终掸尘搞卫生等。它们在轨范与服务民众生活方面，表现了较强的历史适应性，也带有比较长久的现实意义。

### 三 民俗文化在民族文化中的位置

民俗文化是民族文化的基础部分，因此，民族文化的涵盖面当然大于民俗文化。

1982年，我在杭州大学中文系讲话时，曾经说明，中华民族的传统文化可以分为三条干流。第一条是上层文化，从阶级上

说，它主要是封建地主阶级所创造和享用的文化。第二条是中层文化的干流，它主要是市民文化。第三条干流是下层文化，即由广大农民及其他劳动人民所创造和传承的文化。中、下层文化就是民俗文化，它虽然属于民族文化的一部分，但却是重要的、不可忽视的部分。

在我国过去的长期封建社会中，一般出身（或依附）于上层阶级的文人学者，是看不起中、下层文化的。这种情形到了近代多少有些改变。建国后，我们学术界由于受到前苏联学术的影响和极“左”思潮的干扰，有些人曾经过分夸大了某些民俗文化（例如民间文学）的意义和作用，把它抬高到民族文化的惟一主体的地位。这种作法也是不妥当的。现在提倡实事求是的学风，我们就要从本民族三层文化的事实出发，恰当地估价民俗文化的位置。

从民俗文化本身讲，它内容宏富，其中有些还是人类文化宝库中的优秀部分。它们在民族长期的生活中，发挥过广泛、巨大的作用；有许多在社会主义新社会中仍在发挥积极作用，成为祖国新文化的一部分。

当然，从文化根源上讲，三层文化都发源于没有阶级时代的原始文化。它们曾是一个统一体，后来却分化了。在封建社会里，统治阶级的文化是占统治地位的文化，它要侵入被统治阶级的民俗文化是必然的。但是，就是在阶级对立的社会文化中，也不能排除民俗文化对上层文化的基础作用及不断影响。以文学史为例，中国历代的上层社会的文学体裁，不少是从中、下层社会的创作那里汲取来的。从先秦的《诗经》、《楚辞》到汉魏六朝的五七言诗歌，以及后来的词、小说、戏曲等，都是如此。上层阶级取用民间体裁后，一般要从内容和形式上给予不同程度的改造。这不一定是坏事。平心而论，传统文人学者对民间体裁的改造，有的能起腐化作用，也有的能起提高作用。对此要做具体

分析。这种例子说明，中国历史上上层文化的发达，不是与民俗文化无关的。今天我们在创建史无前例的社会主义新文化，更要重视民俗文化和不断从它那里得到营养。

总之，中华民族的三层优秀文化的荟萃，构成了我们民族传统的灿烂文化。我们在民族文化的大系统内，研究民俗文化，一是可以更全面地了解民族文化的总体面貌及其历史和现状；二是可以帮助我们根据地去分辨传统文化的优劣，从而汲取和弘扬那些优秀部分，藉以壮大、繁荣我们的社会主义新文化。这无疑将是很有意义和实益的一种学术文化工作。

#### 四 民俗文化学与其它社会科学的关系

民俗文化学与其它同文化相关的社会科学关系密切，也与其它同民俗相关的人文科学关系密切。

与民俗学、文化学的关系。民俗文化学所涉及的民俗事象，是广大民众创造和传习的物质财富与精神财富的各方面，带有一般文化的特征。因此，研究者要树立“作为文化的民俗”的观念。这门学科所涉及的文化事象，又不是民族文化范畴的全部，只是其中的中、下层那一部分。因此，研究者还要树立有关民俗的文化意识。民俗学与文化学各自丰富的内涵，成为这门学科的外延，以及考察它的性质的两种“家族亲缘”所在。而它作为一门独立的科学，又有自己的一定的性质、范围、结构和功能等。这又使它区别于一般的民俗学与文化学。

与文化人类学、民族学（包括民族志）、社会学、文艺学、伦理学、宗教学、语言学等的关系。文化人类学、民族学等人文学科一个共同的范围特征，就是在其研究对象中都囊括、或者部分涉及到民俗文化事象。而民俗文化学的研究，也要牵涉、或者必然要联系到这些邻近学科。具备民俗文化学的知识，可以在

一定程度上，帮助上述相关社会科学或人文科学的研究。例如，《说文解字》之中，记述了大量有关我国古代动、植物字源以及民俗信仰的资料。它们反映了我们的祖先当时对动、植物形态、性质的认识和“万物有灵”等的崇拜心理。许慎收录并解释了这些文字，就为后人留下了解读古人思维的钥匙。一位语言学者如果运用民俗文化学的知识来研究《说文解字》，就会对许慎的工作成绩有新的认识。从另一方面讲，民俗文化学者也需要借助上述相关学科的知识。比如，历史上某些地区或民族存在过“初夜权”习俗，文化人类学和民族学的研究证明，它是初民主动把这种权利让给氏族或部族中的权势者，以祈求消灾远祸的风俗遗存，而那些原始时代的权势人物往往又是宗教的执行者，是初民信奉的神职人员。一个民俗文化学者如果不了解这种原始文化史背景，把它都说成是统治阶级压迫人民的罪证，那就不符合原始社会的实际情况了（在阶级社会里，情形当然有所不同）。可见，各种社会科学、人文科学虽各有自己的性质、作用，但是在某些方面又是彼此密切相通、能够通力合作的。

## 五 民俗文化学体系结构的设想

一门学科的建立，要具备相应的结构体系。民俗文化学的结构体系，我认为应该包括以下六个方面。

（一）一般民俗文化学——指通论性的研究和论述，或称“普通民俗文化学”

目前国内所流行的几种民俗学《概论》的本子，就是近于这种性质的论著。它是对于民俗文化学的一般探究和表述（不过他们很少注意到它的文化性质）。

(二) 特殊民俗文化学——指对民俗文化某一门类的研究和表述，如家庭民俗文化学、经济民俗文化学、宗教民俗文化学、艺术民俗文化学，等等

家族在中国是很有特点的。家族民俗文化，包括家庭结构、婚姻制度、亲属关系、财产继承方式及其相关的文化心理等，它们在社会学、人类学、民族学等的研究上，都已成为一个重要的方面，但作为民俗文化学的对象，相对来说还是一个新领域。

经济民俗文化学，着眼于中、下层社会的生产、经营、分配、消费等活动所表现的风习的探究。在国际上，它的研究已成为专门学科。这对我们是一种启发（近年国内学者已经注意及此的，如“消费民俗学”、“风物传说的宣传与旅游业的兴起”等等的提出和探究）。

至于宗教民俗文化学和艺术民俗文化学的研究，也是我们这门新学科不容缺少的两个部门，这里就不一一缕述了。

### (三) 描述民俗文化学——也可以称为民俗文化志学

它指理论性的民俗文化内容以外的、记述民俗文化事象的部分。这种描述性著作，有概括全民族的众多民俗事项的，也限于一地区的事项的，乃至以单一事项为对象的。

理论的民俗文化学，是对学科的特征、范畴、功能及演变等的逻辑概括。描述的民俗文化学，则是对学科对象的具体事项现象的整理和叙述。例如，人生仪礼中的婚娶习俗，就其理论阐述讲有《婚俗文化论》，就其事象的描述讲有《婚俗文化志》，两者的分工不同。我国历史典籍中有不少记录民俗的文献，如早在一千多年前就出现了专门论述民俗事象的书（应劭《风俗通义》等）。其余如梁朝宗懔的《荆楚岁时记》，南宋孟元老的《东京梦



华录》等，它们谈不上是理论著作，但却辑录和保存了某一历史阶段，某一地区的风俗，在描述中孱杂着传统文人学者个人的一些见解。这些都是值得我们重视的。

#### （四）历史民俗文化学——指以古代民俗文化为研究对象的这种学问

原始民俗文化学也可以归入此类。一般地说，民俗文化学是“现在学”。但中国文化史上富于民俗志积累的特点（如前文所述），也使中国建立历史民俗文化学条件比较优越。历史民俗文化学在民俗文化学中的位置，好像历史考古学在一般考古学中的位置一样。历史考古学着眼于各历史时期地下和地上的各种文物资料，一般考古学则以人类史前及各历史时期共通的物化资料为主要研究对象。历史民俗文化学，它应该面对祖国漫长的社会发展时期中，积累起来的丰富物质民俗和精神民俗财富，给予科学的研究与阐明。它的结果不仅可以辅助一般民俗文化学的研究，而且可以向广大国民提供民族文明史教育的必要教材。

#### （五）应用民俗文化学——研究当代民俗存废的理论

它是民俗文化学中不可缺少的项目。它直接体现着民俗文化学的发展现状和未来趋势，是民俗文化学在实践应用中的转化形态。

建设应用民俗文化学，在于强调民俗文化学是一门有直接效益的现在学。它牵涉到的问题有两个。

第一，从科学理论方面讲，它要提出民族的现实民俗事象的存废理论界限。这就需要考察我国现实和历史的真实情况，观察和思考世界文化的发展现状，服从创建社会主义新文化的总体目标。在这个前提下，我认为，我们对现存民俗的抉择与去取，不外以下三方面：

一是完全保留或基本保留的。如许多已经世界闻名的古雕刻、古绘画、古建筑、手工艺品以及某些民间优良道德等。

二是经过批判、改造，可以继续流传下去的。如有些民间年节习俗，群众文娱活动，以及某些民间医药等。

三是必须完全消除的。如现在还有一定市场的纯粹迷信活动、买卖婚姻、片面的夫权等。这些有害的文化遗存物，在现实生活中，必须扫除，但是，作为历史现象，可以把它们送进博物馆或者研究室，供专业研究者去探究。因为它们毕竟可以告诉后人，传统文化发生、发展的过程，以及我们的祖先在这方面是怎样思考和活动过来的。

经过抉择、批判或改造的旧文化成分，在跟新的文化成分的互相配合下，就会产生一定的、新的性质，为新时代的生活服务。

第二，就实际应用来讲，它要提出保护民族优秀民间文化的现行措施。当然，这也需要进行科学研究。有些人认为，应用民俗文化不存在研究的问题，只要动手干就够了。这是一种错觉。缺乏研究，民俗文化的应用就不是科学的实践，就难以保证所实行的措施有效。西方有些国家自19世纪下半期起，经过科学的观察研究，利用本民族的优秀神话、童话及民间游戏，进行儿童教育；现在则更广泛地利用国内的民俗文化扩大社会教育活动（所谓“民俗主义”的做法），这都是值得借鉴的。只是我们对于民俗文化的具体应用，要注意我国的国情特点。比如，同样说到民俗文化的社会教育吧，一个人从幼年到老年，除了生理变化外，在心理上也有不同的变化。各种年龄阶段对教育读物的要求就各有不同。没有调查，拿不出研究结果，也就提不出合理的办法，那怎么能取得好的应用效果呢？所以在这个问题上，我反复强调，应用是重要的，但决不能不调查、不研究而任意动手！

### （六）民俗文化学方法论——方法论是民俗文化学体系中不可缺少的结构要素

它的提出，是有可资借鉴的科学史背景的。上世纪末，英国语言学家麦克斯·缪勒，利用他对印度·欧罗巴语系的良好素养，去研究古典神话，创立了语言学派的研究方法。稍后，这种方法为英国人类学派的安德鲁·兰等的进化论方法所代替。本世纪初，以芬兰学者科伦·阿尔奈为代表的民俗学派崛起，创设了地理历史分析的方法，在一定程度上，也推动了学科的前进。这些方法，在应用上各有局限性（特别是语言学派），但它们各自对于某些民俗文化事象的探究，发挥过一定的历史作用。而且越到后来，方法论越趋向成熟。

我的意思是说，民俗文化学的建设，应该在上述科学史的基础上，选择自己的认为最佳或较好的方法，以使充分获得民俗文化的研究成果。

## 六 民俗文化学的方法论研究

民俗文化学的方法论，有两层含义：一是认识民俗文化自身的观点，二是处理民俗文化事象的专业方法。

我把民俗文化学所应用的方法，分成三类。

### （一）观点兼技术性的方法

这就是我关于民俗文化研究的概括审视的总体方法。具体地说，就是历史唯物主义和唯物辩证法的世界观与方法论。我多年从事民俗研究，深感历史唯物主义与唯物辩证法，对于研究民俗文化事象至为重要。这是其它任何层次的方法论都不能替代的。人们的认识，由于自身条件的限制，开始往往不免片而或混沌。

要达到对事物的科学认识，就要掌握一种技术的方法去进行探索。但同时又必须具有一种更高层次的、宏观透视能力，即哲学的观点。马克思主义的唯物辩证法，正是这样一种哲学观点的代表。它既具有哲学的概观性质，又兼有对事物进行分析的技术性质。我认为，它在我们的学科研究上，是应该担当主导作用的。当然，在坚持主导的观点和方法的前提下，为了更有效地观察和处理对象，还可以、乃至必须吸收其它一些观察、处理对象的观点和方法。因为，我们既要坚持马克思主义，又要使之发展和丰富。一百多年来，由于社会的不断进步，学术成果和研究方法也有新的增进和发展。对于一切有益于人类科学文化进步的学术成果，马克思主义将是一个开放的体系。因为它本来就是吸取和消化（改造）当时的科学成果（包括方法）而创造出来的。

## （二）搜集资料的方法

科学理论的成就，首先取决于研究者的观点、方法；其次取决于对资料的掌握程度及分析能力。

在这个问题上，大量占有资料，是开展研究的第一个步骤。马克思讲过：“研究必须充分地占有材料。”这话是完全正确的。其次，要辨析材料。材料的可靠性不一，使用价值的大小也不等，研究者因此必须具备辨别能力。历史的资料固然要辨析，就是当代的资料也要细别。近年来，在国内外不都是有“假民俗”的问题出现吗？如果我们把那些由于某种原因伪造的“革命歌谣”，或者半创作、乃至完全捏造的所谓“民间故事”，当作真正的人民口承文学，那就大上其当了。

民俗文化的搜集资料的方法，主要有两种。

甲、田野作业的方法 它也称实地调查法（兼及区域调查法和参与调查法）。近年这方面的论述很多，我就不在这里多讲了。我想强调两点。

(1) 中国地域广大，各地区之间的风俗差异颇大。全国范围内的民俗文化普查要抓紧，各省（市）、自治区的民俗文化普查也要抓紧。在某种程度上说，只有区域性的调查搞好了，才能摸清全民族民俗文化的整体面貌。一些国际学者认为，只有区域调查的资料才算科学。他们重视局部调查的用意当然是不错的，但他们也有偏颇。区域调查缺乏对民族整体文化的大体了解也不行，特别是像中国这样一个多民族的文明大国。因此，我主张加强区域调查，同时注意到对民族整体文化的把握。这样局部与整体同时进行，在观点或结论上是可以互相补充、互相得益的。

(2) 田野调查中的参与方法必不可少。这在国内外国都有成功的先例。参与是生活方式的参与，也是文化心理、民族意识的参与。这种整体文化参与，所得资料不但数量大，而且可信程度高。因此我在发展中国民俗学上有一种思想战略，就是在少数民族民俗文化研究方面，要尽量注意培养本民族自己的专家、学者。他们在参与性上具有天然优势，更适合了解和研究本民族的民俗文化。北京师范大学近几年的研究生培养，已在尝试着这样做。我们热心期待着这些少数民族的青年学者，对我国的民俗学事业，做出特殊的贡献。当然对于汉族广大地区，我们也同样希望能产生许多本地区生长的中、青年学者，为祖国和本地做出优异的学术贡献。

乙、文献学的方法 我再三说明，历史文献比较丰富，是我国民俗文化状况的一个特点。所以，适当地采用文献学的方法，是由这种特点决定的。

我国“五四”以后，颇有一些学者，从文献入手，开辟了各自的民俗文化研究领域。像顾颉刚先生的孟姜女传说研究，钱南扬先生的祝英台传说研究和容肇祖先生的迷信与传说研究等。我个人也曾依据文献，写过《七夕风俗考略》一类的文章。那时不是一点也没有田野考察，例如顾颉刚先生就同容肇祖、孙伏园先

生等做过有名的妙峰山调查。我是说，那时学者们的主要倾向是面对历史文献。出现这种情况，与当时我国的民俗学运动刚刚发轫，不像现在这样意识到田野作业的重要性有关；也与这些出身文史专业的学者的学术功底和个人兴趣有关（在他们的知识结构上，大都是以丰富的国学文献为基础的）。前代民俗资料的记录，大多不能算是纯粹科学的资料，有的不免掺杂了封建说教和文饰成分。但是我们之所以不能够完全摒弃它们，是因为它们毕竟是先人的直观记录。只要运用适当，就可以与现代资料互相比较发明，为今天的田野调查提供历史佐证。否则，放弃它们，将是一种损失。至于搞古代民俗文化研究的学者，必须运用民俗文献史料，当然就不用说了。

丙、以上两种方法的综合使用 就中国的情况讲，我认为，将田野调查与文献学方法相结合，效果可能比较理想。明白一点说，这样自会提高我国民俗文化建设的层次。

### （三）专业操作的技术性方法

它指进行具体科学探究的操作做法，是民俗文化学工作者必备的专业技能。

甲、分类法 分类是开展科研、收集到足够资料后的第一道工序。经过对材料的科学分类，才可能进一步进行分析和比较研究。国外有的名牌大学，把分类学列为研究生的必修课，反映了对它的重视程度。我国的民俗文化学工作者也要进行这方面的学习和实践，使我们的科学研究工作在正规的轨道上进行。

乙、分析及综合的方法 分析及综合，是科研工作中的最重要环节。有些同志认为，科研的主要步骤是撰写论文；但实际上，分析及综合才是关键所在。对大量资料，进行周密的分析，找出对象所包含的各部分因素；然后加以整合，以达到对事物要素联系的整体认识，这就是分析及综合的工作内容。它的结果不

是要素的机械相加，而是要素的有机融合，即不是加数，而是乘数。有了这种过程，对象的内在脉络才能显示清晰；研究者对于对象的有价值的结论，才能获得。论文写作不过是对这种结论的一种表达罢了。

丙、比较方法 它属于一般科学方法。人们认识的民族的文化特点，往往比认识本民族来得容易一些。在认识规律上，通常是先看到别人，才比较清楚地了解自己。因此，民俗文化学也应该强调比较的方法。小到一个故事情节单位，大到一个地区、一个民族的整体民俗形态，都可以进行比较。我国 30 年代的比较民俗研究一度很活跃，虽然带有种种局限。现代日本和韩国学界的比较民俗研究颇发达，我国正在重新赶上来。

丁、统计方法 以上方法的使用，比较偏重于质的规定。但是，现代社会的研究工作日益进步，已不满足于质的规定，而要求同时具有量的规定。例如，20 年代中期，董作宾研究那首几乎遍布全国的歌谣《看见她》，就不仅运用分析和比较方法，而且兼用了统计方法，来处理收集到的同一类型的几十首歌谣。从而对于《看见她》所反映的民俗文化现象，既揭示其性质（定性），又指出其分布数量（定量）。这是我国早期民俗学运动中运用这种方法的一个尝试。它启发我们，在现代科学发展的今天，我们学科的建设，适当地运用统计方法是必要的。比较与统计两种方法并用，则能取得更好的科学效果。

戊、各种方法的综合使用 研究方法在实践中的使用，是采取单一性的好，还是采取综合性的好？这要取决于研究对象自身的需要。采用综合性的方法可能更普遍，当然其中有主导的或辅助的区别。

#### （四）选择、使用方法的自觉性

这是指研究者在选择使用方法过程中的主观能动作用。它有

三层含义。

(1) 研究者自身强化方法论意识。自觉与不自觉，效果大不一样。搞科研的人哪有不运用方法的？但不少人处于不自觉的状态。这样也能搞研究、写文章，但终究不免有些盲目。只有明确了方法论意识，才能随时鉴别，选择好的、适用的方法，淘汰坏的、不适用的方法。

(2) 研究者对于所选择的好方法，在运用过程中，也有消化与生吞、熟练与生疏的区别。如果要解决某种学术上的问题，特别是一些难题，即使有了好方法，但对它掌握不牢靠，运用不灵活，加上其它一些缺点，那成效自然就不会理想。

(3) 研究者从对象出发选择方法。还是前面讲过的，选择方法，归根结底，要从研究对象的需要出发。就是说，要符合对象的客观实际。例如，研究周作人的民俗文艺观。如果我们只根据他后期的某些民间文艺见解，去概括他的全部民俗文艺观，就不一定妥当。因为他在这方面的言论前后期并不完全一样，谈论的背景也有差异。要全面了解和说明这个课题，就必须全面考察周作人的前后期见解。从方法论上讲，就是要用历史的方法。而这种方法的选择，是适应研究对象的要求而来的。

## 七 民俗文化学的效用

民俗文化是一种传承文化，但它如果不能与民众的现实生活保持血肉联系，它就早被民众淘汰了。民俗文化的研究离开现代性，同样也就失去了存在的价值。所以，建设一门民俗的文化学，不能不考虑到它的社会效益。

民俗文化学的效用，概括地讲，有两方面：一是保存现有的民俗遗产。一个国家在世界历史中的地位，正是由这个国家的民族文化传统地位及相关的人民心态所决定的。我们中华民族拥有



十分丰富的传统文化，它不但过去起过积极作用，直到当前，它还是广大国民不可缺少的祖国文明史知识的一部分。二是研究民俗，认识国情（包括广大民间文化和民众心理在内），以利脚踏实地参与现实改革。只有正确了解全部民俗文化的性质、功能等，才能有效地弘扬优秀民俗文化，并创造新民俗。

民俗文化学的效用，具体地讲，可以从以下三个层次来认识。

（1）对民族民俗文化现象（包括它的历史现象）的科学认识（这部分现实文化及其文明史的认识）作用——这种科学认识为文明国的国民不可缺少的一种修养。这几年，大家公认民俗学“热”起来了。其实，这种“热”有几种类型：如①运动宣传型：为配合某项政治运动，开展民俗宣传；运动过后，“热”也就消逝了。②节日纪念型：各种大型节日前后，电台报刊出现一批民俗探源文章。年复一年，重复搬用，形成固定模式。③文艺技巧型：影视文艺镜头或作品，穿插民俗，作为民族化“技巧”。④商业广告型：名目繁多的西瓜节、荔枝节、服装节……表面上看宣传与民俗沾亲带故，实际上与民俗关系甚少。厂家的目的只是做商品广告。不管怎样，这些活动，多少能使一般国民比从前更多地看得起自己的传承文化，谈论起民俗，这是好事。但如果满足于上述情形，用民俗去完成非民俗的各种任务，或者主要仅仅为追求经济利益，而不顾及其它，那就偏离民俗文化学的全面宗旨了。

目前世界上许多发达国家，都把民俗传统的效用，看作是对一个国家的历史地位的证明。这对于我们这样一个文明古国，更应如此。何况我们还肩负着更艰巨的继往开来的使命。我们的目标是：弘扬民族传统优秀文化，借鉴外来进步文化成果，创造社会主义的新文化。在这个大前提下，我们研究祖国的民俗文化，主要目的，是提高国民精神的、文化的素质，以帮助改善国情。

促进民族自强。这个意义是深远的，也是根本性的。我一向主张这种深层的民俗文化学研究。像这样一门科学，倘若只能为眼前一些孔方兄服务，而忽略了它的更深远的目标，那就不免自己贬值了。

(2) 指导或辅助人们去正确辨别、改革当前传统民俗文化事象的性质效用。研究民俗文化学，掌握这方面的科学知识，我们的工作，像前面所提到的，不外三种：一是考察、论证传统文化中可以基本或完全保留、继承的民俗部分；二是考察、识别经过批判、改造可以流传下去的民俗；三是考察、辨明必须淘汰的陈规陋俗。

在这一过程中，我们不能回避对外来先进文化的借鉴与合理吸收问题。所谓外来文化，主要指现代欧美等经济比较发达的国家的文化。它们在内容、性质和功能等方面，都是相当复杂的，因此，对于我们的适用性，也是参差不齐的。例如，它们的先进科学、技术和某些精密的产业管理方法等，跟它们的政治、思想、经济等制度，以及生活道德风俗，就不能完全一律看待。我们积极学习他们的先进科学技术和方法等，克服我们某些传统的生产方式、社会组织方式以及文化观念的局限，是十分必要的，有时甚至是刻不容缓的。但借鉴、吸收的目的，是促进本民族的现代化事业。如果忘了祖宗，一味模仿，就会变成盲从。盲从不可能把自己变成别人，反而失掉了自己。比如中国的某些陈腐的家族伦理观念需要改革，但套用西方伦理模式来处理中国人际关系，就未必合适。何况我们还有自己的社会制度与传统伦理文化中的优良部分？至于那些跟我们的社会制度和改革要求不相适应的社会弊病和思想、作法，就不用说了。总之，对于外来文化，我们要采取一种科学态度。我们的原则是，借鉴和吸收，要有利于我们的四化建设大目标；要取人之长，而不淹没自己的长处，并使两者有机地融合起来。

(3) 其它效用。如协助民俗旅游业的开展等等。民俗文化学用于提高国民素质是务虚，用于协助民俗旅游业等的发展是务实。我看，务虚的重要性，决不亚于务实，或者说意义更加重大。国民有教养而务实，国家各项事业都会获得良好的发展。因此，在这个问题上不能本末倒置。民俗文化学的主要任务，是提高民众的素质（包括文化、历史知识的水平），这不但是我国的当务之急，也是关系到民族兴败、存亡的基本战略。有了这一条，再去促进改革开放后出现的新事物，如旅游业等，才能真正从根本上有功于国力的增长。

## 八 结束语

以上论述，只是关于所讲题目的大略意见。对于这门新学科，我们的知识和所能想到的话还不多。因为它还处于婴儿状态。

这门新学科的前途是远大的。就我国的国情和世界文化发展的趋势看，它存在着以下有利的发展因素：

(1) 我国社会主义时期的科学、文化建设和研究，需要这种新学科的参与和贡献；

(2) 全人类民俗文化（各民族的基础文化）的科学研究和历史（文明史）叙述，正有待于我们这个古国兼大国的这方面的学术成就给以助力；

(3) 我国广大民间富有这方面的学术资料，学术界对它也有一定的积累，而这正有力地催促着这门学科的建设；

(4) 当前我国民俗学和文化学相当繁荣的事实，对于民俗文化学这门交叉学科的建立和展开，是极有利的条件。

对于这门新学科的建设 and 推进，如上所述，当前，既有内外的迫切需要，也有顺利进行的条件。事在人为。希望对这种学问

有兴趣和志向的同志（特别是中、青年同志）努力奋进！

我这个民俗学界的“老牛”，也当竭力以助其成功！

1991.3.14 于民间文化讲习班初讲

1991.10.6 于北师大中文系再讲

（董晓萍整理）

（原载《北京师范大学报》，1992年第5期）

◎ 高丙中

## 生活世界：民俗学的领域和学科位置

---

高丙中（1962～ ），男，湖北京山人。北京大学社会学人类学研究所副教授。主要从事民俗学、文化社会学和文化人类学研究。代表作有《民俗文化与民俗生活》、《变革中的冲突与交融：中国文化发展的问题与路向》等。

---

尽管现代民俗学已有近一百五十年的历史，可是，世界民俗学家一直未能建立起民俗学的理论体系，以至“民俗学是否为一门独立的学科”成了世界学术界一个越来越大的疑问。一门学科的地位首先是由完整而独特的研究领域所确立的。民俗学涉及行为层面的风俗、信仰层面的俗信迷信、语言层面的文学作品……这些不同性质的对象在什么意义上说是统一的整体呢？民俗学不在理论上把对象把握成一个整体，就不可能被认为具有完整的研究对象，也就不可能具有独立的学科地位。我们拟从学科史出发，针对这一问题做一初步的探讨。

### 一 民俗学的学科位置问题

#### （一）民俗学位置的奠定

在欧洲，是民族主义思潮推动人们去发现了民俗学这块新大

陆。民族的民俗始终是存在着的，但是，学者们一直对这种存在熟视无睹。在所谓的基督教文明里，他们服务于基督教的大一统，身心严格地受制于神权和教权，个人的个性和群体的民族性都理所当然地要受到压抑和抹煞。在人文主义和启蒙运动冲击基督教的一统天下的同时，欧洲各民族自我意识日益高涨，人们纷纷在基督教文明的笼罩层之下发掘本民族的固有文明。

德国是民俗学的发祥地之一，德国人热心于民俗学是出于他们的民族主义倾向。德国人很早就有意识地钟情于本民族的东西。纪元前 100 年左右，一个罗马人写了一本叫做《日耳曼》的书给他的本国人看，他在书中描述了日耳曼人当时的生活及其优异之处。这本书被埋没了几百年，直到十五世纪末即宗教改革前夕被发现，此后，德国的人文主义者极力宣传它，使它一版再版，影响很大<sup>①</sup>。雅·包德米尔（J. Bodmer, 1698~1783）极力推崇德国史诗《尼伯龙根之歌》，认为它是德国的《伊利亚特》；称赞它反映了日耳曼人反对罗马的起义和热爱祖国、热爱自由的英勇精神。他还认为古代的民间诗歌是民族的诗歌，反映了民族的习俗<sup>②</sup>。后来又有约·赫德（J. G. Herder, 1744~1803）出来肯定民间诗歌的价值，他认为民间诗歌最确切地表现着人民的性格，只有人民自己才拥有民族精神的文学<sup>③</sup>。格林兄弟，特别是其中的雅各·格林（1785~1863），正是在发展上述倾向的同时真正开创了现代民俗学。除了著名的《格林童话》之外，他们还出版了《德国的传说》（1816~1818），《德国的法律古俗》（1828），《德国的神话》（1835）等关于民俗的著作。他们把这些方面的民

① 许钰编：《民间文艺学参考资料》，第 400~401 页。

② 连树声：《欧洲民俗学》，收入《民俗学讲演集》，第 180~181 页，书目文献出版社，1986。

③ 连树声：《欧洲民俗学》，收入《民俗学讲演集》，第 180~181 页，书目文献出版社，1986。

俗作为本民族的生活事实，相信它们是供给同胞们发展民族文学的源泉，进行民族认同的依据。正如泰勒所指出的：“由于在很大程度上接受了当代的浪漫主义精神，雅各·格林曾被这样一种情绪所激动，即认为凡是具有德国特征的每一件东西都应该保存下来，……他对德国事物的兴趣当然是和较早的人种学的传统相吻合的；这曾进一步导致他否定基督教，并把它看作是强加于他的同胞的一种外来的宗教，这种看法还促使他去研究基督教以前的异教，把它当作是典型的德国民族的东西。”<sup>①</sup> 我们可以说，故事、传说、神话、风俗、迷信和法律惯例之所以受到他的注重，是因为他认为它们是非基督教文明的、被基督教文明淹没着的、真正属于德意志民族的。“他的研究‘树立了’现代德国民俗学的一般的典范。”<sup>②</sup>

芬兰的民俗学也是独立起步的。“芬兰的民俗研究活动比国家本身的历史还要久远，并对国家的形成有相当大的影响。”<sup>③</sup> 芬兰民俗学是由埃利亚斯·隆洛德出版两卷本的《卡勒瓦拉》（1835～1836）才真正开创的，不过，在此之前已经出版了几本这方面的著作：《古代芬兰人常用的优美的谚语》（1702年）、《芬兰诗歌研究》（1778）、《古代芬兰人的迷信》（1782）、《芬兰神话》（1789）、《芬兰民族的古诗》（1822～1831）。隆洛德1827年在土尔库大学学习文学期间，写了论文“关于古代芬兰人的神万奈摩宁”。受民族运动的影响，1828年夏天他去芬兰东部搜集民歌，这可能是他自觉从事民俗活动的第一次尝试。1832年他在赫尔辛基大学医科毕业后的第二年被派往芬兰东部的一个边远小镇行医。他一边行医，一边收集民间文学。据他同时代的诗人鲁内贝格（1804～1877）

① 许钰编：《民间文艺学参考资料》，第402～403页。

② 许钰编：《民间文艺学参考资料》，第402～403页。

③ 许钰编：《民间文艺学参考资料》，第411页。

介绍，他在搜集资料的过程中发现，“原来曾经有过一个完整的、宏伟的史诗，长时间只是口耳相传，保存在记忆当中，最后在群众当中逐渐地破碎了，散失了，因此现在在任何地方都已经不知道它的完整的规模。寻找所有这些散碎的部分，并且恢复在它们中间曾经存在的原始的联系，这就是当时隆洛德为自己确定的目标。”<sup>①</sup> 隆洛德自己说，“我要唱民族的歌曲，/我要唱人民的传统。”<sup>②</sup> 最后，他终于唱出了民族史诗《卡勒瓦拉》。它是芬兰本土文化的一大荟萃，它不仅记录了芬兰的自然和人文景观，而且把芬兰人民对它们的深挚情感“体现得淋漓尽致。”<sup>③</sup> 它的语言显然不同于行政官吏和邻近强国所用的语言，这种口头文学所表现的民间文化显然没有受到外国的影响。在瑞典和俄国先后统治这里的情况下，“一些爱国人士就以这为基础培养起一种强烈的民族思想，使芬兰能够趁 1917 年世界局势混乱之际建成一个国家”，李契孟德甚至说，“芬兰这个民族国家是在本民族的民俗之中孕育、诞生的”<sup>④</sup>，“埃利亚斯·隆洛德的搜集工作和他编写的《卡勒瓦拉》有一种使国家统一的力量。”<sup>⑤</sup> 简而言之，民族意识促使人们去弘扬民间文化，对民间文化的广泛认同又促进了民族独立，所以，民俗学在芬兰建国以来一直占有崇高的地位。

民俗学在英国的兴起又何尝不是受了民族主义的激发！多尔逊说，英国人在国力和国际影响日益增强的时期爱好古物和地方文化，这是民族自豪感的表现方式<sup>⑥</sup>。“民俗学”的创议人汤姆

① 刘魁立：《和平与劳动的颂歌》，《民间文学论坛》，1985 年第 2 期，第 5 页。

② 康文：《要唱民族的歌》，《民间文学论坛》，1985 年第 2 期，第 7 页。

③ 刘魁立：《和平与劳动的颂歌》，《民间文学论坛》，1985 年第 2 期，第 5 页。

④ 许钰编：《民间文艺学参考资料》，第 412 页。

⑤ 许钰编：《民间文艺学参考资料》，第 422 页。

⑥ 多尔逊编：Peasant Customs and Savage Myths，第 1 页，芝加哥大学出版社，1968。



斯鼓动国人去搜集民间文学。就是为了英国人能在格林编《德国神话》之后编出自己的《英伦三岛的神话》<sup>①</sup>。既然有希腊罗马神话，并且现在又有了德国神话，英国人不能没有本民族的神话。后来的人类学派民俗学家把民俗的源头追寻到基督教文明之前的野蛮时代，也是在寻找自己的民族之根。

因此，我们说疏离基督教文明的民族主义促进了民俗学在欧洲的崛起。在那个时期，人们相信，外来的，并且后来又占了统治地位的文化不是真正民族的；真正民族的应该是正教之外的，外来影响之前的（也就是古代的）。因为民间是占统治地位的文化难以企及、难以同化的领域，所以，有的人简洁地说，民间的往往是真正民族的。真正可以透见民族精神的不是正教，而是俗信；不是正史，而是轶史和史前史（传说和神话）。不是正统文学，而是民间文学；不是教会礼俗，而是民间风俗习惯。民俗的领域就这样形成了，民俗学的位置就这样确立了。

中国民俗学的兴起更多地与民主主义联系在一起。北京大学《歌谣周刊》的“发刊词”说歌谣加以选择，可以“编成一部国民心声的选集。”它的意思是文人的创作不能代表国民，民众自己的歌谣才能代表他们自己。它突出的是民主主义。“发刊词”又说，在这些歌谣之上可以“引起未来的民族的诗的发展”。这是沿袭意大利人的提法，其实用在中国并不很恰当，因为中国并不曾被外来语统治，它的诗本来就是民族的诗。尽管如此，我们还是该肯定它所流露的民族意识。

民主精神是中国民俗学的催生剂。这一点在董作宾为中山大学《民间文艺》而写的代序“敬告读者”一文里表现得非常明确。他写道，“从历史上演成的一种势力，使社会分出贵族和平

---

① 多尔逊编： *Peasant Customs and Savage Myths*，第 53 页，芝加哥大学出版社，1968。

民两个阶段，不但他们的生活迥异，而且文化悬殊。无疑义的，中国两千年来只有贵族的文化：二十四史，是他们的家乘族谱；一切文学，是他们的玩好娱乐之具；纲常伦理、政教律令，是他们的护身符和宰割平民的武器。但是平民文化也并不因此而湮灭，他们用口耳相传来替代汉简漆书……在我们的眼眶中，歌谣、谚语的价值，不亚于宋词、唐诗；故事、传说的重要，不下于正史、通鉴；寓言、笑话，不让于庄生东方的滑稽；小曲、唱书，不劣于昆腔乐府的美妙。因为这是民族精神所寄托，这是平民文化的表现。”《民俗周刊》的“发刊辞”简明地说，“我们要把几千年埋没着的民众艺术，民众信仰、民众习惯、一层一层地发掘出来！我们要打破以圣贤为中心的历史，建设全民众的历史！”概括地说，正是民主主义思潮使平民文化，包括民众艺术（歌谣、谜语、谚语、曲本、唱书、神话、童话、传说、故事、寓言、笑话等）、民众信仰、民众习惯，成了新兴的民俗学的对象。民俗学的世界是“皇帝、士大夫、贞节妇女、僧道”<sup>①</sup>之外的世界。它也附带地提到了民族精神，但是，它的意味似乎是这样的：平民是民族的主体，因而他们才是民族精神的真正代表。所以，我们最后还是可以归于上面说过的一句话：民间的是真正民族的。不过，这句话在这里更多的是民主主义意味。

## （二）民俗学位置的动摇

民族主义和民主主义使民俗学应运而生，在社会文化中和世界学术上占有了一席重要的位置。但是，民族主义和民主主义并没有义务保证民俗学的位置不受侵犯。一方而，一些古老的学科，如历史、文学、法律，不肯闭关自守，要开拓新领域，甚至涉足民俗学的范围；另一方面一些和民俗学一样的新兴学科，如

<sup>①</sup> 《民俗周刊》，第1期，“发刊词”，1928。

人类学、社会学、民族学，既要拓荒，也要与邻近学科争地盘，以至于一些地盘成了公共场所。

民俗学研究神话传说，探讨史前文明。这本来是弥补历史学的缺憾。德裔英国人麦克斯·缪勒就是通过神话的比较，复现基督教文明之前的雅利安人种的文明。弗雷泽洋洋洒洒地写出《金枝》，通过对各地、各时期的有关神话传说和风俗的排比、考证、类推，发现了一种古代的祭师制度。这一课题确实趣味盎然。后来，历史学家们似乎认识到这是一块沃土，早给民俗学家占了便宜，于是亲自动手经营。闻一多先生在《龙凤》一文里认定中国古代有过图腾主义的社会形式，考证诸夏是以龙为图腾的团族，商是以鸟为图腾的民族。郑振铎于1932年写了《汤祷篇》，他根据汤因大旱，剪发祭爪，祷于桑林的传说，考见古代存在以人为牺牲祭神的惯制。有些历史学家不仅认为“神话时代”理所当然地属于历史学，而且民俗学的其它领域也可以归入历史学。历史学家白寿彝先生说：“用历史的眼光来看，各民族的风俗、习惯、信仰和民间文学，都是社会的存在，也都是历史的一部分。按照中国历史学的传统来说，历史书里也常常记载不少的民俗材料。”<sup>①</sup>

民俗学所研究的习俗惯制接近于法律的法俗。法律由法理、法俗和法条组成，其中法俗可以说就是有法律作用的习俗惯制。习俗惯制在民俗学中占很大分量，也有一些民俗学著作专门讨论其中的习惯法。英国的莱特（A.R.Wright）在他的 *English Folklore*（1928年）<sup>②</sup> 一书的第三章就是“习惯法与各业民俗”。然而，做这份文章的并不限于民俗学家。据罗致平先生介绍，法

① 《民俗学和历史学》，见《民俗学讲演集》，第62页。

② 江绍原先生把作者译为瑞爱德，书名译为《现代英吉利诸俗与谣俗学》，上海中华书局，1932。

国法学家李斯列（1536～1617）在1607年就出版过《论习惯法》的专著<sup>①</sup>。搞法律的和搞民族学的都有一些对这一题目感兴趣的人才。

当初民俗学是创立出来以研究民众的，可是社会学也是研究普通群众的。民俗学家们把民俗学发展成主要是研究民众中的乡民，相对于社会学来说，在很长的一段时间里，这倒是民俗学的独到之处。但是，随着社会学的专门化，社会学中分出一门农村社会学，全面而广泛地与乡民打交道的学者又不限于民俗学家了。

上述一些学科还只是介入一下民俗学的领域，更有甚者，人类学和民族学要把民俗学归并进自己的版图。据民族学家杨堃先生向我们介绍，“从民族学的观点看，民俗学乃是民族学的一个分支。”<sup>②</sup>又据费孝通先生说，“如果把‘民俗’包括一个民族里流行于民间的全部风俗习惯，那么范围就宽广了。在没有文字的民族中，几乎包括了全部生活方式。如果民俗学以此为研究对象，也就等于是现在西方所谓社会人类学或文化人类学了……如果以民间的风俗习惯来作为民俗的研究对象，就不能以是否用文字作为界限来划分，民俗学和社会人类学成了一而二，二而一的学科了”。于是，民俗学成了人类学的分支。有鉴于此，费孝通先生建议，“为了避免把民俗学和社会人类学发生难解难分的重叠，还不如划出口头民间文学为民俗学的对象比较好些。”<sup>③</sup>

主张 Folklore 限于民间文学的不乏其人，前苏联民间文艺学家、美国的人类学家和部分民俗学家都是这么看的。这样一来，民俗学确实有了独立的对象，但是，这份独立并不能给民俗学带

① 《民俗学讲演集》，第112页。

② 《民俗学与民族学》，见《民俗学讲演集》，第79页。

③ 《谈谈民俗学》，见《民俗学讲演集》，第2～3页。

来兴旺发达的希望。相反，它更加有力地动摇了民俗学的地位。民间文学有自己的传统体裁，在现代文明的冲击下，它们在社会中的影响和作用日益低落。民俗学用一个分支来研究它们是有益的，这是它的传统课题，它责无旁贷。但是，如果仅限于此，它的前景就不会很妙。其次，民间文学的创造和传承有自己的主体，他们生活在传统农业社会。可是，工业文明对他们的分解不可阻挡，在世界大部分地区，传统农业社会都已经或正在解体。从民俗学史上看，民间文学本来只是民俗的一部分，在上述情况下，民俗学又有什么理由硬要往死胡同里钻呢？

民俗学的领域越来越多地被其它学科所分享。从上述事实出发，人们当然有理由认为民俗学没有独立的和独特的学术对象，因而，它作为一门学科的地位就大受怀疑了。

### （三）民俗学位置的再认识

民俗学本来是有自己的稳定的位置的，它建立在民族主义和民主主义所发现的民间文化（Folklore）之上。民间文化是非专家现象的文化：它排除有专业神职人员和专门体制的正教，排除由知识分子制度所派生的文学艺术、哲学、正史，等等。民间文化是限于生活范围的文化，民间文化因而又可以称作民间的生活文化。民俗学的研究对象无疑是与生活联系在一起的。从文化的角度来说，民俗学被看作是研究民间的生活文化的。从生活的角度来说，民俗学则是研究民间的文化生活的。的确有一派学者认为民俗学的对象是民间生活。杨堃先生在“民俗学与民族学”一文中比较集中地向我们介绍了“民间生活说”。据他介绍，民俗学的研究对象与范围归纳起来约可分为以下三说：遗留说、成训说和民间生活说，“我们认为，在以上三说中，前两说皆失之过窄，仅有第三说即民间生活说可以采用”，“这是说民俗学的对象是研究民间生活的。本来陶氏（指汤姆斯）民俗学一词的原意即

指‘民间知识’而言。故民间生活说可说是民俗学内最正确的一个定义。”他接着告诉我们，较早主张此说的是法国民俗学家汪继乃波，他首先在1910年所著的《传说之形成》一书中说：“民俗学，从它的定义上讲，仅研究民间的生活。”他随后又在1924年出的《民俗学》一书中说：“这是一门综合的科学。它是特别地以乡下人，乡村生活，及在工业与都市环境内尚保存着这样的民间生活为对象的。”<sup>①</sup> Folklore 翻译成“民俗”也好，翻译成“民间文化”、“民间知识”也好，在所谓的“民间”，可以说基本上没有超出生活的“俗”、“文化”或“知识”，所以，对 Folklore 的研究就只能是民间生活范围的研究。

可是，民俗学所研究的“民”已不再是传统的“民间”或“乡民”，因为“民间”或“乡民”在全世界范围内日渐解体或已经改换门庭。正是这一原因最有力地动摇了民俗学的学科地位。所以才有学者焦急地站出来，热情地倡导扩大“民”的范围，把“民”解释为任何群体。遗憾的是，他们没有做出足够合理的解释。当他们把“民”扩大为“任何群体”时，他们必须论证任何群体都是民俗之“民”。

但是现在我们确实有了足够的理由说任何群体都可以是民俗之“民”，并且，我们也将证明，如果民俗学这样做，并不存在离经叛道，欺师灭祖的问题。我们在民俗学中看到，民俗学最初在人世何安身立命的时候，被给予的世界就是专家现象之外的世界，也就是胡塞尔所说的“生活世界”。为了重新认识影响民俗学的命运的学科位置，使我们能够在理论上把握它，我们有必要引入胡塞尔的“生活世界”概念。我们将会看到，在“生活世界”里，任何群体都是民俗之“民”，因而，民俗学的研究对象可以堂而皇之地一举扩大。

<sup>①</sup> 《民俗学讲演集》，第73～75页。

## 二 胡塞尔论“生活世界”

### (一) “生活世界”概念

埃德蒙德·胡塞尔 (E. Husserl, 1859~1938), 是一位德国犹太人, 数学博士, 后转向哲学, 成了二十世纪西方最有影响的哲学家之一, 是哲学中的现象学流派的创始人和领袖。

我们在介绍他的“生活世界”概念之先, 有必要交待一下他提出这一概念的缘由。奠定胡塞尔的现象学大师地位的两卷本《逻辑研究》是1900年和1901年出版的。他在书中规定自己的哲学研究的主要对象是科学知识和科学认识, 也就是说, 他要建立科学的科学。在第一次世界大战和一系列经济、政治危机的冲击下, 欧洲文明处于深刻的危机之中。到30年代, 对当时的危机高谈阔论几乎是欧洲思想界的一种时髦, 很多哲学家也以危机为自己的讨论主题。胡塞尔被希特勒的排犹政策剥夺了在德国参加学术活动和发表作品的权利, 他只得到国外做关于欧洲人的危机的学术报告。他后来把这些报告整理成《欧洲科学危机和超验现象学》一书。他在本书中对欧洲人的危机的分析是从科学危机开始的。他认为, 科学以理性的方式研究全部存在, 它不等于现代物理学和以现代物理学为蓝本的科学。古希腊, 文艺复兴时期和十八世纪的科学观都是全面的, 科学既针对物理问题, 也针对人生问题。但是, 十九世纪以来, 实证科学的不断成功造成了这样一种信念: 惟一真正的科学是实证科学。实证主义抛弃了普遍哲学, 也就限制了科学的任务, 最终引起文化危机。他说: “在十九世纪后半叶, 现代人让自己的整个世界受实证科学支配, 并迷惑于实证科学所造就的‘繁荣’。这种独特现象意味着, 现代人漫不经心地抹去了那些对于真正的人来说至关重要的问题。只

见事实的科学造就了只见事实的人。”<sup>①</sup>人在与人和非人的周围世界的相处中能否自由地自我决定？人能否自由地在他的众多的可能性中理性地塑造自己和他周围的世界？什么是理性，什么不是理性？对于人生的这些根本问题，实证科学显然是无话可说，因为它们排斥作为主体的人，“它们完全包含着主观方面的问题。”<sup>②</sup>既然踌躇满志的实证科学已经发展到不能容忍普遍科学的地步，那么，他必须寻找超越它们的理论途径，寻找人有一席之地<sup>③</sup>的世界。他寻找的结果是向人们推出了“生活世界”(Lebenswelt)。“当时(三十年代)胡塞尔认为哲学的功能，不是揭示科学世界，而是揭示先于任何科学而存在的作为整个‘客观认识’基础的‘生活世界’”<sup>④</sup>。

揭开从伽利略那里开始的，以数学的方式构成的理念存有的世界，我们会重新发现生活世界。他说，生活世界是“作为唯一存在的，通过知觉实际地被给予的，被经验到并能被经验到的世界，即我们日常的生活世界(unsere alltaglichelebenswelt)。”<sup>⑤</sup>简单地说，生活世界可以看作经验世界和日常世界。深入探索“这个实际地被直觉到的，被经验到和可被经验到的世界(我们整个实践活动是在这个世界上发生的)”<sup>⑥</sup>和“作为它主体的人。”<sup>⑦</sup>

生活世界是具体的实际的直观的，所以，可以说它是人周围的世界，是人们日常的世界，因此，它也就是被人经验到的或可

① 胡塞尔著，张庆熊译：《欧洲科学危机和超验现象学》，第5页，上海译文出版社，1988。

② 同注①，第6页。

③ 同注①，第58页。

④ 鲍戈洛莫夫：《现代资产阶级哲学》，第191页，上海译文出版社，1985。

⑤ 胡塞尔著，张庆熊译：《欧洲科学危机和超验现象学》，第61页，上海译文出版社，1988。

⑥ 同注⑤，第64页。



以被人经验到的世界，在这一意义上说，它是经验的世界。

生活世界是相对科学世界而言的。胡塞尔的下面一段话界定了生活世界的外延：“我们处处想把‘原初的直观’提到首位，也即想把本身包括一切实际生活的，和作为源泉滋养技术意义形成的、前于科学的和外于科学的生活世界提到首位”<sup>①</sup>。在他看来，在近代科学体系建立之前，人们所面对的整个都是生活世界，而在此之后，外于科学世界的才是生活世界。

在生活世界里，主体的活动处于自然过程中：“当我们首先着手研究人类生活及其和意识活动中有关的自然过程时，那我们就是与人类个人的社会生活发生关系，个人被包含在无限的世界里，而且个人——时而脱离其它的人，时而又同他人在一起——直观这个世界，用各种方式想象这个世界，从判断中认识，评价世界，以及由于意志和官能的活动而有目的地改造世界。对这种个人，对我们大家来说，世界总是自然面然地一般环绕在我们大家周围的世界。世界无疑是现存的，而且在直接的和自由扩展的世界。”<sup>②</sup> 在这种自然过程中，主体与世界的关系是和谐的，人可以直观这个世界，对于人来说，这个世界是直接明证的，非反省的，是不言而喻的。在没有思想体系阻隔的情况下，生活是作为绝对有意义的和实践验证的东西来看待的。

生活世界是人类本来的世界和人类世界的基本领域。

## （二）生活世界与科学世界的关系

胡塞尔提出“生活世界”的主要目的是说明理论的和科学的世界是如何从人的基本活动中产生的。

生活世界是前于科学的，真正直接直观的和原初直观的。在

① 胡塞尔著，张庆熊译：《欧洲科学危机和超验现象学》，第70页。

② 《胡塞尔全集》第7卷，第243页。

胡塞尔看来，生活世界对任何可能的认识，包括经验和科学认识来讲，都是自起初以来就存在的和第一性的。在近代科学的系统发展中，“在几何的和自然科学的数学化中，在可能的经验的开放的无限性中，我们为生活世界（即在我们的具体的世界生活中不断作为实际的东西给予我们的世界）量体裁一件理念的·衣服（Ideenkleid），即所谓客观科学的真理的衣服。”<sup>①</sup> 给具体的东西穿上理念的·衣服就是主体通过活动去把具体的东西纳入观念之中，使它们在观念中显得是整理过的，显得是有规律的。按科学程序来说，首先通过理性对生活世界的可具体地被直观的东西提出设想，假定。对数学来说，即构成量值指数，然后对它们进行证明和运算，得出关于规律的知识：“一切关于规律的知识只能是作为按照所掌握的规律对实际的和可能的经验现象的过程作预定的知识。当我们通过观察和实验扩充经验，使之深入到未知的领域中去，并以归纳的方式加以证实，我们就获得用来作出预定的知识<sup>②</sup>。这种预言的成就远远胜过日常的预言的成就。于是，自伽利略起，理念化了的自然就开始不知不觉地取代了前科学的直观的自然。”<sup>③</sup>

但是，不管我们是否进行技术化，这个生活世界在它自己的本质结构和它自己的具体的因果样式方面总是依然如故，属于这个经验直觉世界的时空形式以及一切与这种形式结合起来的物体的形状依然如故。在这个世界中，我们看不到几何的理念存在，看不到几何的空间，数学的时间，它们只见于科学世界里。“因

① 胡塞尔著，张庆熊译：《欧洲科学危机和超验现象学》，第61页，上海译文出版社。

② 胡塞尔著，张庆熊译：《欧洲科学危机和超验现象学》，第60页，上海译文出版社，1998。

③ 胡塞尔著，张庆熊译：《欧洲科学危机和超验现象学》，第59页，上海译文出版社，1988。

此，我们所发明的一种特殊的、几何的、伽利略的，称之为物理学的技术并不改变这个世界。通过这一技术我们实际完成了什么呢？没有别的，只有扩展到无限中去的预言”<sup>①</sup>。他的意思是说，技术化只为人们提供有预见价值的规律，却根本不会改变人的直觉经验，玫瑰花依然是红的，人们并不在光学分析之后把它感觉成不同波长的光的组合。也就是说，在近代科学体系建立之后，依然存在与科学认识并有的“直接明证”的领域，这就出现了生活世界与科学世界并有的格局。

生活世界是科学的根基和意义源泉。首先科学问题，科学动机是在生活世界的基础上产生的。他说，科学的根本目的“必定存在于这种前科学的生活中，并且必定跟它的生活世界相关联。人们（包括自然科学家）生活在这个世界之中，只能对这个世界提出他们的实践和理论问题；在人们的理论中所涉及的只能是这个无限开放的，永远存在未知物的世界。”<sup>②</sup> 第二，科学的理论归根到底源于最初在生活世界中所获得的质朴的和直接的观察。比萨斜塔上的自由落体给了伽利略启示。牛顿思考万有引力定律是从留意苹果落地开始的。第三，科学家们的主体和客观性是在生活世界中构造的。没有谁在生下来的时候就是科学家。一个人在从事科学事业的时候，他已经接受了生活世界的一切。他说，“研究自然或研究整个社会的科学家看不到他们所获得的一切作为客观真理的真理和作为他们的公式的基础的客观世界本身（日常的经验的世界和高层次的知识的概念世界）是在他们本身中发展起来的他们自己的生活构造（Lebenigebilde），这也是一种最素朴的观点。一旦我们注视到了这种生活，这种素朴的观点自然

① 胡塞尔著，张庆熊译：《欧洲科学危机和超验现象学》，第61页，上海译文出版社，1988。

② 胡塞尔著，张庆熊译：《欧洲科学危机和超验现象学》，第60页，上海译文出版社，1988。

就不再可能站住脚了。”<sup>①</sup> 主体投入到科学活动中去的许多东西是事先在生活中形成了的。因此，胡塞尔认为生活世界是任何客观认识的基础，因为它是起点，是“先被给定的”。

### 三 民俗学的“生活世界”

#### （一）人的生活世界

生活世界是我们人的家园。我们在其中休养生息。我们的思想从此出发，到各种高层次的境界遨游。但是，不管它遨游多远多久，它最后不得不回到这个一切都是那么熟悉、那么亲切的世界。事实上我们看到，生活世界也就是民俗的世界。

生活世界首先是日常活动的世界。所谓日常活动，一方面是围绕日历的活动。汉族人正月初一要拜年，正月十五要玩龙灯，五月端阳要包粽子，八月十五要吃月饼，这些都是在日历上排定了的。这方面还可以包括由作息时间所决定的活动，传统社会“日出而作，日落而息”，现代社会的八小时工作制，都是例子；还可以包括由季节所决定的活动，例如“春种秋收”之类。一年的哪一时、哪一天、哪一季做什么，差不多都是预定了的，有规律可循的，尽管其中也有很多是留给人灵活处理的，因此，对于大家来说，这些活动是有广泛共同性的、普遍性的。

另一方面，日常活动是围绕人生的活动。人的出生、成年、婚嫁、丧葬，对于个人来说它们是独特的，不可重复或难以重复的。它们是重要的，但是，它们又是普遍的，所以它们也是社会中的普通的和平常的事件。

<sup>①</sup> 胡塞尔著，张庆熊译：《欧洲科学危机和超验现象学》，第116页，上海译文出版社，1988。

最后，日常活动是分类处理的活动。生活中也有大量偶发事件、意外事件，但是，当人们把它们进行分类处理的时候，它们“变成了”意料之中的事件。也就是说，作为事件，它们是个别的，作为人们对它们的处置，它们是普通的。疾病突然降临，这是不期而遇的；人们相应地请医吃药，求神拜佛，这是早有准备的。任何一个事件，当它被纳入日常活动中的时候，它不可能再是陌生的、全新的问题，处理它的人不会从头开始运筹。科学会遇见陌生的问题，而生活世界中不会有陌生的问题。

生活世界是一般意见的世界，又是常识的世界。生活不仅有它的行为构成，而且有它的精神构成。

理论的和科学的世界包括社会意识诸形态，如宗教、哲学、法律、文学、自然科学。另一方面，胡塞尔告诉我们，生活世界的精神构成是素朴的观念和直接的经验；萨姆纳<sup>①</sup>认为，初始的社会意识是德范所包含的哲理和伦理；此外，一些马克思主义学者则说与之相对的是社会心理。

在马克思主义哲学史上，最先在社会意识是社会存在的反映的前提下进而划分社会意识的层次的是普列汉诺夫。他把社会意识区分为高级的宗教和哲学等社会意识形态和初级的社会心理。他在写于1892~1893年间的《唯物主义史论丛》中提出了社会结构“五项因素公式”：“一定程度的生产力的发展；由这个程度所决定的人们在社会生产过程中的相互关系，这些人的关系所表现的一种社会形式；与这种社会形式相适应的一定精神状况和道德状况与这种状况所产生的那种能力、趣味和倾向相一致的宗教、哲学、文学、艺术。”<sup>②</sup> 社会意识在这里被划分成两个层次，

① 萨姆纳（1840~1910），美国社会学奠基人，他认为，民俗包括个人的习惯，群体的风俗以及社会的哲学和伦理明确维护的规范这三个层次，而专业人士在民俗的基础上发展出哲学等意识形态。参见其《民俗》，第1、2章。

② 《普列汉诺夫哲学著作选集》第二卷，第186页，北京三联书店，1962。

精神状况和道德状况为初级层次——这使我们想起萨姆纳的德范，宗教、哲学、文学和艺术为高级层次——这使我们想起胡塞尔的理论和科学的世界。但是，普列汉诺夫这时还没有能够用一个确定的概念来概括它们。直到1907年，他在《马克思主义的基本问题》中重新表述这个公式时，终于完成了这种概括：“（1）生产力的状况；（2）被生产力所制约的经济关系；（3）在一定的经济‘基础’上生长起来的社会政治制度；（4）一部分由经济直接所决定的，一部分由生长在经济上全部社会政治制度所决定的社会中的人的心理；（5）反映这种心理特性的各种思想体系。”<sup>①</sup>在这里，概括社会意识两层次的专门术语产生了：社会中的人的心理即社会心理和思想体系。因为“思想体系”也包括文学和艺术，有可能引起误解，所以，它常常被称为“社会意识形态”，也就是形态化了的社会意识。

理论和科学的世界对应于社会意识诸形态，生活世界对应于社会心理。社会心理是群体中已经具有了一定的普遍性，共同性的精神理象，表现为“一般意见”，其中基本的、起重要作用的是“常识”。所谓一般意见，是指生活事件的意义是大家所共同理解的；所谓常识，是指生活事件的意义是不证自明，不言而喻的。如果对一个事件、一个活动的态度、经验和意义认识已经构成了社会心理，而不仅是个人感受，那么，人们对它们的参与必定是互动的、相互交流的，它们也必定是反复的。人们在互动中达到共同理解。活动是既定的，经过实践验证过的，它才可能被重复；人在重复活动的时候，也重复了活动的意义，在这种情况下，活动的意义也是自明的，也就是说，活动被重复的时候，活动的意义才是自明的。

尽管萨姆纳、胡塞尔以及普列汉诺夫为代表的马克思主义学

<sup>①</sup> 《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷，第195页，北京三联书店，1962。

者使用了不同的术语，但是，他们都认识到人类的精神现象属于两个不同的层次，一个是专家的，一个是普通人的；一个是高度概括的，一个是具体直观的；一个是理论性的，一个是生活性的。

人在生活世界里，就像鱼在大海，鹰在长空，两者的关系是和谐的。可是，如果把科学世界凌驾于生活世界之上，生活的意义被遗忘或被质疑，一切都要重新证明，不断证明，那么，人就会失去家园，人的精神就会失去回归的港湾。近代西方文明把人推到了这种境地。德国哲学家 W. A. 鲁伊本说过，“人在世上从来没有像现在这样感到孤独和被人遗弃。从来没有同他的整个环境这样隔绝和疏远——他是一个没有祖国的人”<sup>①</sup>。这是因为一般意见的世界和常识的世界已经被实证主义弄得支离破碎，人每走一步都得费力地寻找活动的意义，而活动的意义却总是那么虚无缥缈，使人不得要领。生活世界与人的关系被异化了，生活世界变得陌生了。现代人是否能追求幸福，关键在于是否能建立与生活世界的和谐关系。

## （二）生活世界是民俗学的领域

以生活世界为自己的研究领域，这已是民俗学的即成事实。早在民俗学运动在欧洲各国兴起之初，各个国家在爱国主义热情的鼓动下，寻找文化之根，倾向于民族认同，于是把眼光盯住专家现象之前的世界，英国人对“大众古俗”的热心是很典型的例子。因为民族过去的东西，民族的基本的东西可以一直活生生地保持在民间的生活中，所以，各国学者也把眼光盯住民间，盯住专家现象之外的世界。英国人类学派民俗学家明确地把专家之前的世界与专家之外的世界联系在一起，他们把存在于民间的一些

---

<sup>①</sup> 《现代西方资产阶级哲学》，第 245 页。

历史久远的民俗视为过去时代的遗留物，十分自信地据此恢复它们的本来面目。他们这样做的时候，已经潜在地把两个世界视为一脉相承的了。现在我们知道，这两个世界可以用“生活世界”一以概之。

相应于这种事实，不止一位民俗学家在理论上提出类似的主张。萨姆纳在1906年出版的《民俗》中把社会文化分为两大层次：服务于生活利益的民俗以及在此基础上形成的社会意识诸形态。他的民俗学是从生活出发研究民俗。我们还知道，法国民俗学家汪继乃波和山狄夫也倡导民俗学研究民间的生活。不过，虽然他们把民俗学的范围定为“生活”，但是，仅限于一种人的生活或一类生活。汪继乃波说：“它是特别地以乡下人，乡村生活，及在工业与都市环境内尚保存着的这样的民间生活为对象的”<sup>①</sup>。

既然民俗学的范围已经发展到不限于某一阶级（劳动人民），某一地域（乡村），某一时代（古代），而是面对全人类、全世界，那么，从理论上说，讨论民俗学的领域时并不要“在生活世界”上加定语。不过，在具体的研究中，“生活世界”的范围总是有所指的，总是属于某个村落，某个地区，或者某个团体。

有了“生活世界”这个完整的概念，民俗学的领域再不显得鸡零狗碎了。过去由于没有达到这种整体性的把握，看见民俗研究一会儿文艺，一会儿巫术，一会儿物质生活，一会儿习惯法，难免不认为它们五花八门，乱七八糟。现在，它们不仅相互相关，而且共同组成了完整的生活世界。

在认识了“生活世界”之后，就比较容易理解多学科介入人了。既然许多学科的对象从根本上说源于生活世界，它们理所当然要涉及生活世界。它们的涉足不一定是自私的割据，通常是有益的参与。也许我们应该说，多学科对这些生活世界的派生物的

<sup>①</sup> 《民俗学讲演集》，第74页。



研究，有助于民俗学研究它们在生活世界中的原初形态。

在人文科学中，民俗学曾经独树一帜，身居要津。后来，由于理论上的缺憾，它的发展变得盲目了，它的学术地位也受到了动摇。今天，我们有了和同仁一起澄清它的领域的机会。只要它有了发展的基础，明确的目标，它必然有机会赢得自己应有的学术位置。

（原载《社会科学战线》，1992年第3期）

## 论宗教与民俗语言文化

---

曲彦斌（1950～ ），男，山东蓬莱人，笔名屈朴、老曲等。辽宁社会科学院中国民俗语言文化研究中心主任、研究员，辽宁省民俗学会副会长，主要从事民俗学和语言学研究。代表作有《民俗语言学》、《中国民间秘密语》、《中国典当史》等，主编有《民俗语言文库》、《“花喜鹊”民俗文库》等。

---

就科学领域而言，宗教与民俗语言分别属于各自不同的范畴。然而，当人们深入考察、研究其某些具体事象时，就会发现两者之间存在一些难以切割开的内在联系。

关于这个问题，不但受到人类学和语言学家们的注意，甚至已为当代哲学界所看重。被学术界视为现代西方最重要哲学家之一的德国学者恩斯特·卡西尔即曾提出：“语言学和宗教学不是也表现出了某种逆向过程的迹象吗？难道我们不可以假想，譬如说，屈折式语言所具有的那种赋予名词以特殊词性的方式或许影响了神话——宗教想象的概念过程，迫使它们就范于这种方式吗？再者，在那些其语言不区分词性而是采取其他更复杂的分类原则的民族中，神话和宗教的领域也相应显示出完全不同的结构——它不是按照人格化的神性力量表象存在的不同阶段，而是根

据图腾的群和类赋予存在的秩序：难道我们可以把这一现象看作是偶然情况吗？”<sup>①</sup> 尽管他未就此进行详尽的研究，却坚信：“神话和语言在思维由瞬息经验向持久概念，由感觉表象向系统表述演变的过程中起着相似的作用，它们各自的功能是互为条件的，它们相互作用，共同为伟大的综合准备土壤。”<sup>②</sup> 他认为这是明确无误、毋庸置疑的。显然，卡西尔以其哲学家的睿智敏锐地意识到了宗教与语言（当然亦应包括民俗语言在内）这两种社会现象之间基本联系之所在。

当然，卡西尔这一见解绝非偶然，也不是凭空而生的，是有其现代科学发展的时代背景的。其中，文化人类学家将语言视为一种特殊的文化现象这一观念，日趋成为有关学科的共识，堪称最重要的直接学术背景。本世纪初，集人类学家和语言学家于一身的美国学者爱德华·萨丕尔即提出了一个著名论断：“语言也不脱离文化而存在，就是说，不脱离社会流传下来的、决定我们生活面貌的风俗和信仰的总体。”<sup>③</sup> 毫无疑问，其“信仰”不会排除宗教信仰。文化人类学将语言视为文化要素之一，兼表现和传播其他文化要素的主要工具。这一观念，已逐渐被一些当代语言学家接受。被视为当代英国伦敦语言学学派代表人物的罗·亨·罗宾斯，在其概要反映现代西方语言学成就的一部专著中即正视说：“在人类学中，文化指的是社会共同体的一个成员受全体成员制约的全部生活方式。很明显，按照文化的这种概念来看，语言就是文化的一部分，而且实际上是最重要的部分之一，是唯一的凭其符号作用而跟整个文化相关联的一部分。”<sup>④</sup> 日本的语言

① [德] 恩斯特·卡西尔：《语言与神话》，中译本，第68页，三联书店，1988。

② [德] 恩斯特·卡西尔：《语言与神话》，中译本，第68页，三联书店，1988。

③ 《语言论》，中译本，第186页，商务印书馆，1985。

④ 《普通语言学概论》，中译本，第43页，上海译文出版社，1986。

学家甚至还简捷明了地指出,“语言是一种出色的文化现象”<sup>①</sup>。凡此共识趋势,对于进而深入研究宗教与语言问题,显然是颇为有益的理论准备。其突出的作用,在于将宗教与语言置于同属文化范畴之内的平行层面,缩小了外缘距离,为进一步的专门性探讨提供了契机。

中华民族原始宗教信仰源远流长,至今仍存在中国佛教、道教等多宗教信仰,有关信仰均在各类民俗语言中得到反映。同时,民俗语言在宗教信仰的传承扩布和知识普及等方面,也发挥了其符合自身特点的固有功能。一般说,宗教信仰与民俗语言同属传统民间文化的重要方面,是处于平行层面而又有着多种联系的具体文化形态。这种联系无论就历时或共时面言,都是动态的,发生和作用于各自内部运动和外部运动双向运动过程之中。

在此,我们主要以中华民族的有关民俗语言现象为基本材料,考察、探讨宗教与民俗语言现象既已发生联系的基本原理及一般规律。

## 一 宗教与民俗语言文化均属 人类社会的原生产物

“我们的语言运用影响了我们的文化,我们的文化也影响了我们的语言运用。”<sup>②</sup>在这一已为学界大体认同的命题中,即包括着宗教与民俗语言两种形态之间的相互关系。而且,这种相互作用的关系,远在原始初民文化期间就已经产生和存在了,两者同属人类社会的原生产物。

① 田中春美等著:《语言学漫步》,中译本,第220页,陕西人民出版社,1988。

② [美]威廉·A·哈维兰:《当代人类学》,中译本,第282页,上海人民出版社,1987。

人类之所以作为高级智力动物从其他动物群中脱离出来，其主要标志之一即在于运用语言智慧构建出相对发达、复杂而有秩序的社会文化。一个民族意识到自己的语言，是在同异族群体交往中通过比较得来的。“这种感觉使原始的人产生一种观念，认为语言就是一种习惯，一种跟衣着或装备相类似的风尚”，进而“都相信自己的语言高人一等”<sup>①</sup>，这一心理现象本身就是一种由于民族优越感作用而产生的对本民族语言的崇拜意识。

同样，以原始信仰为主体意识的原始宗教，也是人类初民社会文化的原生产物。在现代人眼里，原始宗教迷信比后来出现的人为宗教尤其显得愚昧可笑，甚至充满了野蛮意识，如猎活人祭祀之类。然而，这种原始的宗教信仰却是当时人类智慧的初级形式之一，同其他习俗惯制一道发挥着协调人际关系、调解社会心理和组织社会、规范社会成员行为的重要功能。其中，也包括了规范言语行为和与民俗语言相关的各种社会行为。因为，无论哪种社会形态、制度下，民俗语言均属为大多数社会成员所认同的最基本的文化信息载体，最活跃的口语言语交际材料。

在人类文化史上，迄今仍有许多文化现象的起源之谜未能获得科学的解释和印证。语言的起源也是众多未解谜团之一。尽管体质人类学的有关探索提出了较为流行的见解，但思辨色彩仍多于实证性判断，尚未彻底解决问题。当原始初民对世事万物百思莫解时，即将之归究于超乎自然与社会之外的神灵作用，于是产生了相关的原始信仰和宗教迷信，让宗教来作判定并由此统一人们的认识。关于人类语言的起源，亦不外如此。世界上许多民族创世纪神话中有关语言起源的奇妙传说，大都充满原始宗教的神秘色彩。我国维吾尔族《女天神创世》中说：宇宙万物是远古时

---

① [瑞士] 费尔迪南·德·索绪尔：《普通语言学教程》，中译本，第266～267页，商务印书馆，1980。

惟一的一位女神创造的，她吸了空气与尘土引起打喷嚏，溅出的泥点化为无数小泥人，再给小泥人吹气，于是就产生了会说会笑有智慧的人类。彝族史诗《阿细人的先基》中，说的是男女二神用泥造人，天上的大风使泥人会说话：“称八钱白泥，称九钱黄泥；白泥做女人，黄泥做男人……吹他们一口气，这对泥人呵，就能点头了。天上刮起大风，大风吹进泥人的嘴，肚子里呱呱地响，泥人会说话了。”像这样认为人类语言出自神授的原始宗教传说，也可从《圣经》中得到佐证。所谓“上帝版”《圣经·创世纪》第二章中说：“耶和华神用土所造成的野地各样走兽，和空中各样飞鸟，都带到那人面前看他叫甚么，那人怎样叫各样的活物，那就是他的名字。那人便给一切牲畜和空中飞鸟、野兽都起了名。”显然，《圣经》此章耶和华授人之诸名，即所认为的人类最初从神那里学会的语言。

《创世纪》第十一章在解释语言差异时，仍将其归结于耶和华的功劳。“耶和华说：‘看哪，他们成为一样的人民，都是一样的言语，如今既作起这事来，以后他们所要作的事，就没有不成就的了。我们下去，在那里变乱他们的口音，使他们的言语，彼此不通。’于是耶和华使他们从那里分散在全地上，他们就停工不造那城了。因为耶和华在那里变乱天下人的言语，使众人分散在全地上，所以那城名叫巴别（就是变乱的意识）。”值得注意的是，我国彝族的《天神的哑水》<sup>①</sup>传说，也有着类似的神灵主宰语言的情节。相传，从前世间一切生物都颇聪明会说话。然而，天神恩梯古兹惟恐超过自己，于是以饮智慧之水为名骗全部动物都去喝一种可以消除说话能力的“哑水”，结果都上了当，只有人类因闻讯较迟，恰巧在赶路时救了一只被踩伤的青蛙，青蛙把实情透露给了人，才幸免上当。所以，世上只有人会说话。其

<sup>①</sup> 萧崇素记录整理，见《彝族民间故事选》，上海文艺出版社，1981。

“话”，即语言。其中尽管认为使用语言是人的本能，但致使除人类而外的其它动物没有言语能力，却是恶神所为。这一点，同《圣经·创世纪》耶和华变乱语言异曲同工，就实质而言仍未超出原始宗教的意识范畴。

在属于汉藏语系藏缅语族的景颇语中，有一种《穆脑斋瓦》(历史的歌)。按照它唱述的创世纪故事，是能汪拉和能班木占这一对代表阴阳的天鬼创造了天地日月，并孕育了代表智慧的天鬼潘瓦能桑。神奇的潘瓦能桑在母腹期间就生了牙齿并会说话。出世后，他以智慧将世界安排得井井有条。显然，这也是一种人言神授的原始宗教意识。

语言是人类社会最基本的要素之一，没有语言的情景是不堪想象的。同时，语言起源长期以来一直是个不解之谜。在这种情况下，人类产生种种有关语言起源的神话，并将其纳入原始宗教信仰之中，乃至进而制造出各种语言崇拜、禁忌或迷信来，也是顺理成章、符合人类认识规律的。“宗教的虔诚是高度复杂的一种感情，中间包含有爱，有对一个崇高而神秘的超级的东西的无条件的顺从，有一种强烈的托庇之感，有畏惧，有虔敬，有感激，有对未来的希望，可能还有其他的成分。除非一个人在理智与道德能力上已经进展到一个相当高的水平，他是不可能感受和表现这样一种复杂的情绪的。”<sup>①</sup>就此而言，人类有关语言的原始宗教信仰，一如同属人类社会原生产物的语言与宗教，都是人类智慧发展至一定水平的产物。

有人曾将中国少数民族语言起源神话所反映的起源观，归纳为摹声、幸运、感叹等几种类型，其中有一种为“巫术作用说”。纳西、傈僳族语言起源神话比较典型地体现了这种观念，认为是巫术的“秘方”促使人会说话的。苗、侗族有关人类摹仿竹破、

<sup>①</sup> [英] 达尔文：《人类的由来》，中译本，第141页，商务印书馆，1986。

鸟叫获得语言能力，亦含有巫术作用的意味。“正是这一点，《圣经》中关于神授言语能力观点不同于中国的‘巫术作用’而获得语言观点。”<sup>①</sup> 应予承认，巫信仰和巫术也是人类智慧发展至一定水平的产物，是一种重要的原始宗教文化形态。关于语言起源神话反映出的巫术作用观念，无疑也将宗教与民俗语言的联系推溯到了其原发性阶段这一基点。

在现存汉语古代神话文献中，尚未发现关于语言起源方面的记述。但是，从“昔者仓颉作书，而天雨粟，鬼夜哭”<sup>②</sup> 之类造字神话推断，在汉族先人原始意识中，汉语起源亦脱离不了神授的轨迹。历代有关语言崇拜、禁忌及语言巫术等事象，恰是这种意识的实际反映与遗风。

古代神话是原始宗教信仰的直接体现，因而许多创世纪神话往往就自然成为原始宗教的经典，各种创世人物亦成为原始宗教信仰的主神。尽管现在所见汉语历来记述古代神话的，多是书而语的文献；但是，神话作为一种反映综合意识形态的民俗语言艺术，原本主要是以口头语言为载体，产生于口语而又藉口耳相传的方式传承扩布的。作为原始信仰习俗的原始宗教意识，即融会于古代神话这种民俗语言艺术之中。包括语言起源神话在内的各种古代神话传说，尤其是创世纪之类神话，在一定意义上说都是促使民俗语言与原始宗教产生原发性联系与相互作用的主要媒介和融和体。宗教是原始信仰的延伸与变化，神话是人类童年智慧的写照，民俗语言是最质朴而活跃的古老信息载体兼文化形态。宗教与民俗语言之间的联系与相互作用，从其作为人类社会

① 李炳泽：《简论我国少数民族语言起源神话》，刊《民间文学论坛》1988年第4期。

② 见《淮南子·本经训》。该书《修务训》亦云：“昔者仓颉作书……有神明之道，圣智之迹。”又如《世本》张注引《春秋元命苞》称：“仓帝……龙颜侈侈，四目灵光，实有睿德，生而能书”等等。



原生产物时起，即通过神话的产生而发生了，而且至今仍在继续。

## 二 宗教与民俗语言文化的相互作用

相互渗透、影响与互补利用，是长期以来宗教与民俗语言之间发生密切联系的根本机制所在。说到底，这是一种相互不断作用的过程。

借助民俗语言这一最便于争取信众的信息载体为媒介传经布道，并以此为材料制造语言迷信，是宗教从民俗语言获得的最基本效益；民俗语言则不断从宗教文化中汲取顺应民间文化心理趋向的因素，丰富自身的文化内涵，增强了表现力和生命力。

这一切，都是以宗教与民俗语言所共存的民俗文化素质为基点发生的，由此而形成各种相互作用的内部运动与外部运动的联动运行机制。

古代神话的最初出现，即以民俗语言艺术的形式存在与流传，有“神”无“话”，就无所谓什么“神话”。以原始信仰为本的原始宗教，其本来的信息载体，也正是那些初民质朴的民俗语言，一种兼融宗教及多种民俗文化内涵的朴素而充满初民智慧的口头语言。然而，一当宗教逐渐染上人为神秘化和“正统”化色彩之后，其语言亦随着这种升华出现了由俗向雅转化的倾向。显然，这有助于宗教的理性化和介入层而更为广泛的社会生活。但是，宗教产生于民间，其基本信徒在于民众，失此即失去了根本，这是其本身而有的民俗文化素质所决定了的。欲在占人口主体而文字水平低下的民众中争取信徒，使之不断传承扩布，从而维护宗教的基础与社会影响，就必须坚持运用广大民众喜闻乐见而通俗易懂、富有民俗文化力量的民俗语言作为主要的传经布道语言。否则，就会作茧自缚、顾此失彼，失去根本。

生动、活泼而通俗的民俗语言艺术，是宗教藉以广泛传播的重要媒介。佛教在向中华本土传播并最终成为中国佛教的过程中，从译经到讲经均十分注重不脱离本土的民俗语言文化环境，这是其获得成功的主要因素之一。东晋著名僧人道安《鞞婆沙序》所记赵政强调译经应不失本义、注重传信之语，即透露了这样的信息。“《尔雅》有《释古》、《释言》者，明古今不同也。昔来出经者，多嫌胡言方质而改适今俗，此政所不取也。何者？传胡为秦，以不闲方言求知辞趣耳，何嫌文质？文质是时，幸勿易之，经之巧质有自来矣”<sup>①</sup>。显然，在于纠正译经时“嫌胡言方质而改适今俗”出现的偏离原典本义倾向。他认为，既要“以不闲方言求知辞趣”，还要注重“文质”即忠实原文。汉译佛经文体韵散兼行、雅俗共赏风格，就在于争取多层面的信众和普及教义。佛教经藏大多有故事情节，而且文字亦比较浅俗，便于授受和传播。这一传统，在中国佛教中得到了较好的继承，并有所创新，俗讲与变文就是由此而产生的民俗语言艺术形式。“中唐以后，由于民间的口语有了转变，讽咏佛经原文人们很难听懂，于是又将经文译成唐代的俗语，这就成为变文了。……当时寺院僧侣为了采取通俗化的传教方式向民间点染浸透，经常举行以变文为话本的通俗说唱，即所谓‘俗讲’。”之所以如此，则在于“借以吸引听众，达到开导人心的目的”<sup>②</sup>，从而扩大影响、争取信众。就此而言，俗讲、变文以及宝卷、弹词、鼓词等通俗文艺的出现，均堪称佛教与我国民俗语言艺术相结合而产生的杰作。

使宗教经典、教义民俗语言化，不仅是普及教义的需要，也为入籍僧侣尽快掌握佛教知识、研习经典成为再度传人提供了极大方便，因为历代僧众大多是出身寒微、识字不多、文化修养有

① 南朝梁僧祐：《出三藏记集》卷十。

② 方立天：《中国佛教与传统文化》，第329页，上海人民出版社，1988。

限的下层社会中人。同时，相对文言的枯燥费解来说，民俗语言尤其适合于传经布道的口诵心记方式。

“当语言的发展将存在概念从某个特殊的生存形态的束缚中解放出来时，这时，语言就为神话——宗教思维提供了一种新的手段，一种新的智力工具。”<sup>①</sup> 宗教与民俗语言有机结合的典型产物，或说宗教利用民俗语言的重要方式——语言巫术，就是这样一种手段和工具。从宗教的实用功利出发，将某些民俗语言现象神化，赋予某种超乎寻常的神秘力量，在相应的文化氛围的心理条件中刺激人们迷信它，使之造成人为的语言迷信效应，这就是语言巫术（或说巫术语言）。咒语，巫术谣诀，均属此类。事实上，这也正是“语言意识和神话——宗教意识之间的原初联系”，因为“所有的言语结构同时也作为赋有神话力量的神话实体而出现；语词（逻各斯）实际上成为一种首要的力，全部‘存在’（being）与‘作为’（doing）皆源出于此。在所有神话的宇宙起源说，无论追根溯源到多远多深，都无一例外地可以发现语词（逻各斯）至高无上的地位。”<sup>②</sup> 语言巫术是民俗语言与宗教的原发性联系的原生产物，是语言崇拜的宗教理智手段。

咒或咒语，是源远流长、贯行古今的一种典型语言巫术。

在古汉语中，“祝”与“咒”本为一词，“咒”之义原已在“祝”中兼含，即如《释名·释言语》所谓：“祝，属也，以善恶之词相属著也。”所谓“善恶之词”，即兼祝愿和诅咒两个方面。这种情况在秦汉史籍中习见不鲜<sup>③</sup>。不过有一点均十分明确，就是将祝咒语视为同神灵相沟通的信息载体。例如《书·无逸》“否则厥口诅机”，唐孔颖达疏云：“以言告神谓之祝。”那么，其实

① 恩斯特·卡西尔：《语言与神话》，中译本，第94页。

② 《语言与神话》，中译本，第70页。

③ 王力：《同源字典》，第309页，商务印书馆，1982。

际功利何在呢？显然是祈求利用神灵的超自然力量，实现某些现实中人们本身所难以达到目的。这就是藉原始宗教意识而产生的一种语言巫术，即祝咒语。后来，随着语义的分化，祝与咒有了“善恶”之别。然而，这种分别仅仅是粗略的，并非绝对如此。流传至今的婚礼中的《撒帐歌》，表达了人们祈愿早生贵子的祝愿，而其本身却兼具咒语的属性。因为其不仅被认为趋吉功能，还含有避邪意义。

“天皇皇，地皇皇，我家有个吵夜郎；过路君子念三遍，一夜睡到大天亮。”这则咒语，是至今在各地仍流传甚广的《夜啼帖》。俗信以为，借助有德行、善心的人念帖三遍，即可将祈愿信息达知天地神灵而使夜啼小儿止啼。《夜啼帖》不过是古代巫术医学祝由之遗变。《素问·移精变气论》：“余闻古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。”唐代太医署医分四科，即有一个咒禁科。至元、明两季，太医院分十三科，亦专有一祝由科。据《祝由十三科·自叙》说：“有疾病者，对天祝告其由，故名祝由科。”《夜啼帖》显然出自“对天祝告其由”以禳解灾患的语言巫术，一种由巫医祝由咒语转换而生的民间俗信事象。旧时浙江西部乡村以“念生肖”方式医治小儿积食肚痛的风俗，亦属此类。其操作方法是：用布包紧盛满米的小杯子的杯口在肚上轻擦，口中同时念叨：“老鼠归老鼠，猪归猪，鸡归鸡，龙归龙……”意思是祈祷十二生肖动物都来帮助小儿消化积食。尔后又说道：“孩子，它们都帮你吃，你一下子就不痛了。”仍不外乎祝由遗风。

借咒语来解决世事，是人类社会许多民族共有的原始文化现象。云南西双版纳傣族旧时流行一种语言巫术，名为“铜片诅咒”。其操作方法是：在一块铜片上刻下被咒者的名字和咒语，然后拴至活鱼身上放回水里，弄得鱼欢跳不安。俗信以为被诅咒者亦会相应地心跳不安，至鱼死时他也会痛苦死去。其用意相反的，则是至今仍在汉族中流行的为亲友烧纸钱时，在一捋冥钱的

包皮上要写上收者姓名和地址鬼城丰都，以及祝语，而且一边烧化一边还要在心中或口中念叨些祝语之类。

各种宗教大都存在使用咒语这种民俗语言品类的习惯。《南史·僧昭传》载：“梁武陵王纪为会稽太守，宴坐池亭，蛙鸣聒耳。王曰：‘殊废丝竹之听。’僧昭咒厌十许口便息。”说的是僧昭以咒语平息蛙鸣讨好武陵王。《北史·艺术传上·由吾道荣》载：“其人道家，符水禁咒，阴阳历数，天文药性，无不通解。”说的是精通包括符咒在内的各种道家法术。著名神怪小说《西游记》有关种种咒语魔力的描写，尤其活灵活现，令人咋舌。“在带着神话的巫术中，神话常是一主要的要素。在咒语中神话的线索又是缺不了的。”因为：“咒语是巫术的一部分，亦是最易守秘密的一部分。它常在法师世系中严格的传授，只有行法术的人才知道如何念法。它是全部仪式中最主观的要素，亦是遗留在巫术中的古旧成分。在民谣中已具雏形的咒语，在巫术中却占着重要的地位。咒语是用来使平常的东西具有巫术能力……但是咒语最重要的作用是在用神秘言语及名词来命令驱使某种力量。最后，咒语中亦常重述神话中的事迹，用以引起神迹的重演。”<sup>①</sup>就此，对于中国佛教之所以将梵语陀罗尼意译为“咒”或“真言”，就好理解了。在佛家心目中，佛祖之言、佛经的教化之语，均属至高无上、法力无边的圣咒。

马林诺夫斯基认为“在民谣中已具雏形的咒语，在巫术中却占着重要的地位”<sup>②</sup>，当系就咒语多具简练、上口、易记、可诵可歌等歌谣的主要民俗语言艺术特征而言，这些特征使其得以口耳相传。有人即注意到，我国有些少数民族语言，如贵州、湖南等地的土语歌谣，每句中的短语或名词的韵节往往构成一定的歌

① 马林诺夫斯基：《文化论》，中译本，第62页，中国民间文艺出版社，1987。

② 《文化论》，中译本，第62页。

调，有时甚至其影响效果不在于字义而仅在于音调，这种韵律特色构成了这些地方民间音乐和巫术咒语的基本音调<sup>①</sup>。

咒语充分运用了谣谚的民俗语言艺术特征与功能，并以其独有的巫术与宗教属性成为民俗语言的又一品类。同时，在双向的互感式影响中，咒语也催生或丰富了其他品类的民俗语言艺术。民歌《竹枝词》，即是一种由古代四川巴州地区巫术咒语发展而来的民俗语言艺术。因而，它别名又谓《巴渝辞》。《月令粹编》卷四引《玉烛宝典》语云：“蜀中乡市，士女以人日，击小鼓，唱《竹枝》，作鸡子卜。”何以“竹枝”名之？则需从巴渝古文化中探求答案。巴渝自古多竹，有着深厚的竹文化传统。“竹，竹枝”作为巴渝人的宗教感情及思想的积淀，在早期宗教歌舞活动中，是一种用以沟通人神之间信息的神秘吆吼之声，非但用以诵祷、歌唱，还将竹执于手中。因为，巴渝人视竹为灵物，有拜竹、祭竹习俗。于是，随着“巴渝人的宗教咒语言语化，为《竹枝》，或称《巴渝辞》的破土而出垒上最后一块砖石”<sup>②</sup>。

类似《竹枝词》源于古代咒语这样的情况，并非孤立的偶然现象。印度婆罗门教古经典之一《阿闍婆吠陀》，收录的七百余首赞歌，就主要是祈福攘灾的巫术咒语。例如，其第五卷第二十一首，是关于战鼓的咒语，其中咒道：“鼓啊！到敌人中间去说话；使他们离心离德，使敌人互相仇恨，发生恐慌。鼓啊，把他们一齐消灭！”又如第六卷第一百零五首，是关于咳嗽的咒语：“像心中的愿望，迅速飞向远方。咳嗽啊，远远飞去吧！随着心愿的飞翔。像太阳的光芒，迅速飞向远方。咳嗽啊，远远飞去吧！跟着大海的波浪。”这种咒语，其本身就堪称富于想象力和

① 榛浩：《医、巫与气功》，第147页，人民体育出版社，1990。

② 季智慧：《探〈竹枝〉之源——从声音工具、宗教咒语到一种独立的民间艺术形式》，刊《民间文学论坛》1989年第6期。

真挚情感的祈祷诗。正因如此，致使有的学者提出：“原始咒语对后世诗歌的发展有很深的影响。后世诗歌的渊源，一条是原始咒语，一条是由劳动呼声发展成的诗歌。前者支配着神圣的领域，后世的祭词、仪式歌、习俗歌，大都由原始咒语发展而来。后者支配着世俗领域，它由劳动呼声发展为具有劳动者感情愿望的劳动伴奏，并随着生活的丰富和人际关系的复杂，使其内容变得日益丰富。由这两个源头发展而来的诗歌，常常呈现交织融合的现象，仪式歌、习俗歌中有世俗的内容，劳动歌曲、战斗歌曲、爱情歌曲中有巫术心理和宗教观念。”<sup>①</sup>这也是半世纪前鲁迅在《中国小说的历史的变迁》一文中提出过的现点：“诗歌起源于劳动和宗教。”不过，咒语只是其源头之一。原始宗教中的祈祝语、诵辞之类，也有用韵文、诗歌形式的；咒语含有祈祝色彩，但不等同于祈祝语。而且，咒语亦未必都采用韵文或诗歌形式，有的是隐晦的口诀或短语。

禁忌与避讳最早是由原始信仰和宗教中衍生的一种规范人们言行的习俗。《左传·桓公六年》云：“周人以讳事神名，终将讳之。”就此，唐孔颖达疏言：“自殷以往，未有讳法。讳始于周。”其实，大量原始文化遗址出土的文物业已证明，远在周代以前，就已存在着与原始宗教意识相伴而生的禁忌，只是缺少文字记录罢了。禁忌语及与相应的口彩语，即是除咒语而外的又一种源自宗教信仰的民俗语言智慧产物。

《说文解字》释“噤”云：“口闭也，从口，禁声。”因忌讳而不能直言，但总要采用适当方式或说法迂回地将信息传达出去，于是产生了丰富多彩的禁忌语和口彩语，既实现了言语交际的目的，又可满足不同文化背景中人们的潜宗教意识或外在的宗

<sup>①</sup> 杨知勇：《巫术与诗歌——对诗歌起源的再探讨》，《民间文学论坛》，1986年第4期。

教习俗制约。换言之，禁忌语与口彩语是一种源于宗教意识而又力求超越其妨碍言语交际的折衷式结果。相当多的口彩语，都是对某些禁忌语或犯忌事物的化解与补救。随着时间的推移和社会自身运动的规范，尽管大量的民间禁忌语仍不乏原始宗教的胎记，但同现代宗教习俗中属于戒规范畴的禁忌语之间，已出现了比较明显的分野状态，民间禁忌语已多属俗信性质。

此外，谶语、招魂歌、萨满神歌、经歌<sup>①</sup>等，均属同宗教文化直接相关的民俗语言艺术，都是宗教与民俗语言相互作用中互补或有机结合的结果。

### 三 宗教与民俗语言文化的跨文化传通

对于宗教等精神文化的跨文化传通来说，民俗语言虽处非主流文化层次，却是比处于主流文化中的官话更为重要的关键性障碍。一当这种障碍被突破之后，就将化弊为利而成为跨文化传通的高强度渗透剂、催化剂或融合剂。民俗语言的跨文化传通有利于宗教的跨文化传承扩布，宗教的传播往往伴生民俗语言的跨文化传通。

运用当地民俗语言艺术进行宗教宣传与渗透，是很多异域宗教向中华本土施加影响的一种习见手段。因为，这种方式可取得深入人心的社会效果，民俗语言的贴切效应极易为人们认同。有一则资料即直观地显示了这种作用：“近几年基督教在成武县发展很好，教徒多为妇女和老人。这些人和儿童最接近，他们将自己的宗教思想有意识的编进童谣中，教孩子们歌唱，以达到宣传

<sup>①</sup> 经歌，“是民间在宗教思想的迷雾中，为了表达自己信仰而创作的歌体，属于民歌的一个类型”。详见姜彬《民歌的一个特殊类别——“经歌”》，刊《民间文艺季刊》，1990年第1期。



目的。例如：‘小斑鸠，咕咕咕，黑下白始里想耶稣，耶稣来到我家里，又得平安还有福。’又如：‘锦鸡叫，绒花开，开开心门主进来。看好咱的病，免了咱的灾，欢乐安和真痛快。’……尽管这些童谣的内容和词句孩子们并不一定能完全理解，但他们仍然在互相传唱，对儿童教育有一定的影响。”<sup>①</sup> 传教士的这种智慧，即在于深悟民俗语言艺术的浸透、催化与融合力量。

“天下名山僧占多”。久之，则当地的乡土民俗传说等民俗语言无不浸染宗教色彩。峨眉山系中国四大佛教圣地之一，从晋至清先后建有一百七十余座大小寺庙，几乎峰峰有寺，岗岗有庵。于是，在当地民间即产生了有关宗教人物、宗教纷争、宗教风物乃至反宗教等主题的传说，口耳相传，流行不止<sup>②</sup>。至于直接运用讲述通俗故事来传经布道，更是各种宗教所习用的手法。

在宗教与民俗语言相互浸染的双向运动过程中，宗教利用和吸收民俗语言为之服务，民俗语言亦接受某些宗教语言材料进来。这是一种同处于民间文化层面之内的跨文化传通。道教是中国本土宗教，汉语民俗语言中的道教文化痕迹，就属这种传通、浸染的结果。例如，语出道教经典《周易参同契》的“脱胎换骨”，语载《云笈七籤·斋戒》的“散仙”，本谓道教规约戒条的“清规戒律”，以及“仙丹妙药”、“金科玉律”等俗语，早已被赋以新的意义，成为至今仍颇富生命力的民俗语汇。

汉语民俗语言诸品类俗语中，源于佛教用语者，同样较多。试看以下诸例：

一刹那 语出梵语音译。《仁王般若波罗蜜经》卷上：“九十刹那为一念，一念中一刹那经九百生灭。”

① 姚现民：《成武地方童谣概观》，《民俗研究》，1988年第2期。

② 详见张承业《略论峨眉山传说与宗教》，刊《民间文学论坛》，1985年第5期。

一尘不染 隋智顗《法界次第》云：“尘即垢染之义，谓此六尘能染污真性故也。”六尘，即色、声、香、味、触、法六种与六根相对的境界，《普曜经·论降神品》言：“闻大法声，消除一切尘欲之难，……其心欢悦，思念弘广，由是成就大无极法。”

女大十八变 本谓龙女神通善变，语出《景德传灯录·幽州谭空和尚》：“有尼欲开堂说法，师曰：‘尼女家不用开堂。’尼曰：‘龙女八岁成佛，又作么生？’师曰：‘龙女有十八变，汝与老僧试一变看。’”

借花献佛 典出《过去现在因果经》卷一佛本生故事：“今我女弱不能得前，请寄二花以献于佛。”

其他又如：一针见血；三生有幸；五体投地；拖泥带水；苦海无边，回头是岸；大慈大悲；快马加鞭；苦中作乐；神通广大；迷魂汤；门外汉；急来抱佛脚；七手八脚；死马当活马医；冤有头，债有主；上天无路，入地无门；上无片瓦，下无插针之地；家丑不可外扬，等等。有的出自佛教传说、佛本生故事，有的源于佛教义理或修持实践，有的缘自佛经或佛教仪礼。凡此，无疑丰富了汉语民俗语言宝库，为之增添了符合本土民俗心理的活力。

古印度佛教在进入中华本土成为中国佛教过程中与汉语民俗语言间的双向浸染，已属超越民族文化背景的跨文化传承。近代以来，佛教的流传范围已超出亚洲国家辗转进入了欧美一些国度。可以断言，佛教文化在如此大范围的跨文化传通中，必然同多语种的民俗语言发生双向浸染。这一点，是由宗教与民俗语言相互作用的根本机制所决定了的。只要这种运动机制存在，就必然发生这类跨文化传通过程中的双向浸染。

同佛教、伊斯兰教并称世界三大宗教的基督教，随其在世界各国的广泛流传，其经典《旧约全书》和《新约全书》中的许多典故、俗语，也逐渐被多语种民俗语言吸收，成为造成某些俗语

国际化与国际性俗语这一跨文化传通现象的语源所在。例如《旧约全书·出埃及记》第二十一章：“人若彼此争斗……就要以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚，以烙还烙，以伤还伤，以打还打。”《申命记》第十九章亦道：“你不可顾惜，要以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚。”源此而出的俗语“以眼还眼，以牙还牙”，不仅为英、法等以基督教为主要宗教国家的民俗语言所习用，而且还为以佛、道为主要宗教的中国所吸收，成为一个缘自宗教跨文化传通而采用的外来俗语。

任何一种外来语，无论通过什么媒介传入、吸收，都要通过音译、意译或半音译半意译、简缩等方式加以改造，使之适应本民族语言的特点与习惯。相对而言，民俗语言对吸收外来语的选择性、适应性要求得尤其严格。因为，它主要在与之基本对等层面的其它非主流文化中选择外来语料；同时，还要求其尽可能地符合自身的习用模式、言语习惯和风格。否则，只能排斥在外，即或被本民族语言吸收为外来语，也仅仅是小范围内使用，难以进入以口耳相传的民俗语言，获得比较广泛的认同。

在这种选择律与适应律的制约下，作为重要民间文化形态的宗教的跨文化传通，必然成为民俗语言吸收外来语料的主要媒介。不过，由于适应律的作用，往往采用意译这种改造手段，使之基本被融合或同化，符合本民族民俗语言的构造特点与风格。出自《圣经》的“以眼还眼，以牙还牙”这种汉译法，是符合汉语民俗语言构造特点与风格的。在汉语中有许多类似的俗语，如“以毒攻毒”、“以血还血”、“以怨报德”、“以人心比自心”等。至于鲁迅将之化为“牙眼”而用，则是以此为前提的进一步活用。如果没有这一前提，人们就对“牙眼”莫名其妙了。有牙病经验者可能误以为是龋齿牙洞，植物学者或农民只闻其音也可能联想到“芽眼”，即植物块茎表面出芽的凹陷处。然而，鲁迅这

种“深加工”式的化用并未产生歧义或误解，原因在于其原语“以眼还眼，以牙还牙”业已被吸收、同化，成为本民族民俗语言的一个常见俗语，亦即汉语民俗语言化了。正因其“化”的比较好，毫无削足适履的斧凿之痕，不生硬，因而才随着时间的推移致使许多人忽略了它的外来语源，或根本不知道它竟然源于西方宗教的经典。

在以往的学术史上，对宗教语言及相关民俗语言现象的注意，往往是零散的，就某一微观事象进行的附带性研究。随着有关学科和民俗语言学的学术发展与深入，关于宗教与民俗语言的系统的、双向的研究已开始进入科学研究的视野，受到一些人文科学领域的关注。宗教与民俗语言均属人类文化史上的复杂现象，试图从理论上就它们之间的联系及本质、规律、外部影响等，作出全面、科学的解释，一时还比较困难，有待于多学科专家的协作。

（原载《中国民间文化》，1993年第1集）

## 历史比较研究法和历史类型学研究<sup>①</sup>

---

刘魁立（1934～ ），男，河北静海人。中国社会科学院民族文学研究所研究员，《民间文学论坛》主编，《民族文学研究》主编，当代中国民俗学运动的重要组织者。民俗学方面的代表作有《刘魁立民俗学论集》，主编有《原始文化名著译丛》、《中国民间文化丛书》等多部。

---

### 一 民间文化事象的雷同性

我们都是从童年过来的人。儿童，从一定的角度看，都是多少有些偏执的，无论多么破旧的玩具，只要他特别喜爱，你是用什么东西也换不过来的。从事科学工作的人，是不是像儿童一样，也有些偏执呢？

现代欧洲民俗学大约经历了二百年的历史，虽然“Folklore”这个词直到 1846 年才提出来，但是关于民间文化的浓厚的兴趣，特别是在学术领域里的科学兴趣、科学热情，大约从 19 世纪初

---

① 本文系作者 1996 年 9 月在国家教委委托北京师范大学中国民间文化研究所举办的“中国民间文化高级研讨班”上的学术报告。

就蓬蓬勃勃地发展起来了。这在一定程度上要归功于格林兄弟的诸多建树，当然也包括他们从1812年开始发表的著名的《家庭和儿童故事集》。

这二百年里，在民间文化领域，大家最恋恋不舍、最钟爱的题目是什么呢？

这里我要以大家都比较熟悉的民间文学作为实例，来展开讨论，当然这并不是说，我们所讨论的内容同民间文化的其他领域没有关联。

说到民间文化的特征，我们可能举出许多条，比如集体性特点，历史传承性特点，变异性和稳定性特点，历史的依存性特点，高超而独特的艺术性等等，等等。这些当然都是很重要的方面和大家很热衷的话题，但是，这些特征，或者是针对创作主体对民间文化的关系或者是针对每个单一事象以及这些事象所组成的整体门类而言的。这些，当然都是民间文化研究领域的先贤们以及当代的同行们，探索得比较多的课题。如果冷静地和仔细地翻检一下这二百年来的研究史，我们会惊异地看到，大家倾注热情最多、最伤大家脑筋、使大家不忍离开、让大家反复探索、讨论不休的话题，却是民间文化事象自身的彼此间的关系问题。这里我指的是民间文化事象的雷同性，或言重复性、不断重现性问题。

在不同的地域、不同的时代、不同的民族、不同的人，反反复复唱着大体相同的歌，讲着大体相同的故事，这是为什么呢？

几乎所有的涉及民间文化的学派，都十分关注这个课题。如果说它们由于对雷同性的认识彼此相左造成了它们之间的本质差异、使它们得以各立门户，这种说法或许是过于极端，是把问题过分地简单化了。但我们却可以说，各个学派总要把自己独创的理论体系和一整套特有的研究方法，像法宝一样祭起来，在这个题目上一试锋芒。这个题目，毫无例外地始终是各个学派津津乐

道的话题。

以格林兄弟以及他们的后继者马克斯·缪勒为代表的神话学派认为，这种雷同性是民族或文化的同源性所决定的。民间故事的雷同，根源在于它们都是“原始共同神话”的衍生物。

以本非等人为代表的流传学派则认为，这种雷同性是各民族各地域间文化影响、彼此借鉴、因袭的结果。照葫芦画瓢，自然相似。

以泰勒和弗雷泽等人为代表的人类学派认为，这种雷同性是由于人们曾经经历过相似的历史道路，处在相似的历史、社会、经济、文化环境中，所以创造了相似的文化事象。

以弗洛伊德、荣格为代表的心理学派则认为，这种雷同性是人类心理的共同性所派生的。

以马林诺夫斯基为代表的功能学派认为，这种雷同性，是以文化事象的功能的共同性为基础的。

以克隆父子、阿尔奈等一系列北欧学者为代表的历史—地理学派，或称芬兰学派，则大量地搜集民间文学作品在世界范围内的异文，专意研究这些异文的共同点。美国学者布鲁范德关于芬兰学派曾经作过这样的概括：

“这种方法的终极目标是写出各故事的‘生命历史’，重建故事的‘原型’，或其最初的假设形态。这种方法基于这样一种假设：复杂的民间故事都有共时、同地点的单一起源（而非多元的），然后从它的发源地自动扩散，从一个人传给另一个人，并不需要大规模的移民来传播。”

尽管运用历史—地理学派方法的学者们从未能够确定无疑地指出某个故事的起源地，但他们认为印度有可能是最重要的故事扩散中心。

大体说来，历史—地理学派的方法包含下列步骤：

(1) 尽可能地搜集原文（利用索引、档案馆及进行田野作

业);

(2) 给所有原文做标记(通常,不同语言的故事用字母标志,特殊的原文使用号码);

(3) 从历史角度整理书面原文,从地理角度整理口头原文(在一个国家通常是由北向南);

(4) 鉴定要研究的特征,列出在原文中发现的所有特征的大纲;

(5) 参考大纲,概括单个原文的特征;

(6) 逐个比较原文的所有特征,用以:

a. 确立准类型(地区亚类)

b. 简述原型(推测的起源雏形);

(7) 重建故事的来龙去脉的历史,这个故事可为所有现存原文及异文提供最令人满意的解释。”<sup>①</sup>

从事结构分析的各个学者,例如俄国的普罗普,法国的列维-斯特劳斯,美国的邓迪斯等等,也都把这种雷同性作为他们研究工作的起点。这些结构分析学家,不像上面所历数的那些学派那样,学派内部的学者工作方向大体一致。他们则是在分析研究对象的结构时,各有自己的学术原则和研究方向;各有自己的学说体系和方法体系。

中国学者在这个问题上,也发表过许多研究文章,现在也还在进行严肃的学术探索。曹雪芹在两个半世纪以前,在《红楼梦》的第一回里,就曾经贬斥过文学领域里的“千部一腔,千人一面”。在文学领域,这当然是大忌。但从民间文学的角度看,雷同、反复重现,反却成为了不分地域、不分民族、广大人民群众世世代代所喜闻乐见的一个重要叙事特点。我们的前辈学者关

<sup>①</sup> 布鲁范德著,李扬译:《美国民俗学》,第112~113页,汕头大学出版社,1993。



于《孟姜女》故事的研究，对《月光光》歌谣的研究，以及现代学者的许多深刻的学术思考，都需要我们很好地去总结和继承发展。

我们今天所要谈的题目——历史比较研究法和历史类型学研究，也是隐含地和民间文化的这种雷同性、反复重现性有关。

## 二 民间文化事象的变异性和稳定性

民间文化事象的雷同性、重复性和不断再现性，是以这些事象的稳定性，或者说传统性以及它们的变异性为前提的。没有前者，就不存在所谓不断重现的特点。没有后者，一切比较研究，也就变得毫无意义、毫无价值了。

何以会出现民间文化事象的变异和稳定的特点呢？我想以民间文学为例，谈起来或许简便些。

产生民间文学异文的原因和条件是多种多样的。

首先，这些作品是世代口耳相传，这种口头存在形式，就为变异留下了广阔天地。

第二，民间文学文体本身在传承过程中，作为一种规范，要求的不是机械记忆，而是对传统的本质性的把握。传承人熟知作品的内容，充分感知形象的内蕴，对于作品的一切艺术手段有准确的感觉和把握。长期生活在民间文化和民间文学的氛围中的人，特别是经常参与这种文化活动的人，都掌握了一定的在演述过程中重新再现文本的技能。

第三，流传、借鉴、因袭得来的作品，落入新的民族、新的地域、新的社会环境、新的文化环境，自然要相应的变异。在这种情况下，异文在很大程度上是适应过程的产物。

第四，社会历史、生活、文化环境的变化，也在一定程度上影响着作品的面貌。

第五，由于各种功能的改变，作品也会相应地调整和适当地自我匡正。

第六，演述人的个人创造的展示，也会在一定程度上给作品带来某些新的印记。

当然还可能还有其他许多原因，但我这里要特别补充的是——第七，民间文学的一个本质性的创作机制，在于它不是一次完成、一劳永逸的过程。它似乎永远没有绝对的定本。在历史的长河中，在流传过程中，它在不断更新，不断变异。正是由于这种机制的作用，很多学者才把它比喻为生命，比喻为不停地变化、发展、演进的生物体。

关于变异性，我们还是谈论得比较多的。但对于稳定性，我们则往往较少加以思考和探索。常常把它当作不言而喻的事，或者把它当作“黑箱”处理了事。

这种表现在民间文学的各种体裁中和所有作品中的稳定性，至少可能有如下一些原因：

第一，群体的约束力。历史形成的群体的规范是难以逾越的，也是人人乐意遵守、无意破坏的。

第二，人们的历史记忆有顽强的和顽固的特点。

第三，这些作品赖以存在的那种社会历史土壤和现实生活环境，为民间文化的传统性和稳定性提供了条件。法国年鉴派的史学家们，特别是布罗代尔的“历史时间三分法”（长时段—地理时间—结构；中时段—社会时间—局势；短时段一个体时间—事件），对我们认识这种特点，或许不无某些参考价值。

第四，传统的情节、传统的艺术创作原则和手段、传统的体裁特点，包括传统的情节、传统的母题、传统的形象、传统的手法、传统的认识和视角，各种传统的观念，包括传统的价值观，都有很强的自律性，习惯使然，不允许越雷池一步。

上面所述变异性和稳定性的特点，在一切民间文化事象中，

在每一个个体作品中，都是那么和谐地交融在一起。

于是才呼唤着比较研究法的降临。

### 三 历史比较研究法

我们看到，我们在前面历数的所有学派、所有学者，都在不同程度上毫无例外地把比较研究法甚至是历史比较研究法作为自己的方法和手段之一。

对于比较，大家都有明确而深刻的认识。这里我只想重复地强调一点：比较不仅仅是认识客观事物、研究和分析客观事物的一种方法和手段，而且更重要的，它同时也是反映客观事物的一种方式。差不多在我们的每个论断中总是隐含着比较在内的。“没有比较，就没有鉴别。”我之所以要强调大家所熟悉的这一论点，是因为我们不能把比较作为自我目的，而是要通过比较进入到对事物本质的认识，否则就会像法国学者、当代著名的比较文学理论家马·法·基亚在谈到选择研究题材的重要性以及比较研究的目的性时所说的那样“……连一只跳蚤也可能成为‘创造性论述’的题目，这能算是比较吗？”<sup>①</sup>

在民间文化研究领域，神话学派在上世纪初就提出和完善了历史比较研究法。关于历史比较研究法的内容和形成过程等，我曾在《欧洲民间文学研究中的第一个流派—神话学派》（载《民间文艺集刊》1982年第三期）一文中有略为详尽的阐述，其中的许多观点，这里就不再重复了。神话学派虽然在创制历史比较研究方法方面作出了突出的贡献，然而，这不是它的专利。比较研究法作为一种手段以及作为方法论系统中的一种方法，几乎被所有的学派、所有的研究者所利用。他们要达到的目标可能是

<sup>①</sup> 基亚著，颜保译：《比较文学》，第12页，北京大学出版社，1983。

完全不同的，他们的科学方法体系可能是彼此相异的，然而在各自己的体系范围内，总会不可避免地将比较研究法纳入其中。

世界著名比较文学理论家、民间文化学家日尔蒙斯基，在对民间文学的比较研究法进行分类时，归纳为如下四种：

(1) 一般的对比。这是任何较为深入的历史比较研究的基础。

(2) 历史类型学的比较。这种方法把在起源方面彼此毫无关联的民间文化事象的雷同，解释为是社会发展条件的相似造成的。

(3) 历史起源的比较。说明雷同性是这些民间文化事象在起源方面的亲缘关系的结果。

(4) 以文化影响、文化的相互作用、因袭、借鉴、流传等原因来说明雷同性的民间文化事象间的关系的历史比较<sup>①</sup>。

在文学研究领域，比较文学中的影响研究和平行研究，以及结合两者而进行的研究，与上述各点或有相类之处。但应该说，比较文学，作为一门学科，所要探讨的是文学的关系史，而决不是一般研究中的一种比较方法。我们前而所列举的各条，无论如何总还是认识和研究文学现象、民间文学现象、乃至一般民间文化现象的一种方法和手段。

类型学比较、亲缘关系比较、影响关系比较，这三者并非是互相排斥、非此即彼的。亲缘关系比较和影响关系比较，不同于类型学比较，是在一定的具体历史条件下形成的关系类型。这些关系在特定的历史时间发生作用，得以表现。但也不是一次完成、延继永久。有时可能出现了又消逝，有时也可能消逝了又重现。类型学比较，虽然也把自己的追求目标，放在历史范畴内，

<sup>①</sup> 日尔蒙斯基在1958年第四次世界斯拉夫学者代表大会上的主题报告《斯拉夫民族的叙事创作和叙事文学比较研究问题》。

但它决不以历史纪年为前提。从广义上说，当然也可以把亲缘关系比较、影响关系比较，当作历史的关系类型，包容于类型学比较之内。

民间文学的比较研究，无论是内容方面的或形式方面的，无外乎涉及在三个层面上相同或相关的材料：

(1) 同一时代或者不同时代的层面。这里包含的内容是很广泛的：人类所处的社会阶段、历史条件、生活水平、文明程度、思维方式等诸多因素，都是这个层面所必然会涉及的内容。

(2) 同一地域或不同地域的层面。这或许可以解析为相同或不同社会、相同或不同地理环境、文化环境、生活环境等因素。

(3) 同一民族或不同民族、同一群体或不同群体的层面。每个民族、每个群体都背负着自己的历史经验、自己文化传统，都有自己的历史道路以及生产和生活方式，都有自己的对于客观世界的认识和视角，都有自己的价值观、审美观。

这三个层面是彼此交融的，在比较研究的实践中，有时在同一个实例里，会同时涉及这三个层面，所以它们总不应被彼此割裂和分别孤立。假如我们研究不同的听众范围内的不同讲述人的雷同的民间故事，那么这些讲述人和这些听众就会同时重叠地显示在这三个层面上。

一般说来，比较研究还总是在共时的和历时的两个向度上进行。在进行民间文学的历史研究过程中，我们当然希望把共时的比较和历时的比较结合起来进行。然而这并不容易。我们往往会遇到许多困难。共时的比较，总是假定比较的对象是处在同一时间平面上的，同时还假定它们是静态的和面定不变的。许多研究者特别分析、特别注意的正是这些设定凝固在同一时间上的和设定为不变的诸多因素。而历时比较，则把时间、把事物的发展过程作为研究的尺度。这是一种动态研究，是关于民间文化事象以及它的内容和形式、特征和结构等各种因素的历史变化的研究。

#### 四 历史比较研究法的发展和演进

历来的学者在对民间文学作品，特别是对故事的雷同性进行分析，对大量的雷同的材料进行比较研究时，以什么作为参数，以什么作为剪裁材料的标准，或者说他们在进行内容和形式分析的时候，如何看待这种内容和形式的本质，这是一个关键性的问题。这样说来，具有不同学术思想、学术方向的研究者，不是把他们各有特色的比较法，单纯地当作一种手段和技能，同时也是他们方法论体系中的一个重要组成部分。从本世纪初开始直至今日，在将近一百年间，相继有很多学者在这一问题上提出独到的创造和发明。现举出其中若干荦荦大者，加以分析和评说。我想采取纪年的办法，或许可以使我们对学术思想的发展和演进，有更明了的认识。

1910年，芬兰学者安蒂·阿马图斯·阿尔奈（Aarne），提出了分析各民族民间故事的重要概念——类型（type）<sup>①</sup>；

1928年，俄国学者弗拉基米尔·雅可夫列维奇·普罗普（Propp）提出一个新的深入而抽象分析故事结构的概念——功能（function）<sup>②</sup>；

1932年，美国学者斯蒂斯·汤普森（Tompson）提出了将故事情节切分为“最小单位”的新概念——母题（motif）<sup>③</sup>；

1936年，瑞士心理学家卡尔·古斯塔夫·容格在其著名的

① Antti Aarne, "Verzeichnis der Märchen-typen", Helsinki, 1910 (FFC No.3).

② В.Пропп, "Морфология сказки", Л.1928 = V.Propp: "Morphology of the Folktale", 1958.

③ Stith Thompson, "Motif-index of Folk-literature", Vol. I ~ VI, 1932 ~ 1936, Bloomington.

《原型与集体无意识》一文中，更进一步详尽而确切地阐释他 20 年代初期便已提出的“深层心理学”的一个新概念，即后来被从事文学研究的一大批追随者所广泛引用的新概念——原型 (archetype)<sup>①</sup>；

1955 年，法国结构主义人类学家克劳德·列维-斯特劳斯 (Levi-Strauss) 提出进行神话结构分析的基本概念——神话素 (mytheme)<sup>②</sup>；

1962 年，美国当代民俗学家阿兰·邓迪斯 (A. Dundes) 深入分析叙事作品结构，将母题分解为抽象和具象两个层面，提出一个新的概念——母题素 (motifeme)<sup>③</sup>

.....

如果细究这个题目的历史，这个名单还会有所扩展。

这里，我们要对某些关键性的地方作适当的评论和阐述。

首先我要论说阿尔奈的情节类型。

什么是情节？在文学和民间文学研究的领域里，它指的是叙述过程中具体展开的诸多行为、事件的组合（英语有时译作：plot；德语：Fabula）。细分析，这个术语在我们学人使用中可能具有三种含义，分别针对作品内容和艺术结构的三个不同层次：

(1) 指个别具体作品的基本内容，一般体现为特定民族传统中的一个文本或一组不同版本。虽是一种简化了的格式化的梗概，但保存着相当程度具体的民族历史性。

(2) 使用于分属不同民族传统、不同时代、不同地域或不同体裁的一系列作品，这些作品在内容上具有相似的、彼此重复

① K. Jung, "The Archetype and the Collective Unconscious", 1936.

② C. Levi-Strauss, "The Structural Study of Myth", *Journal of American Folklore*. Vol. 68, 1955.

③ A. Dundes, "From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales", *Journal of American Folklore* Vol. 75, 1962.

的、或者重叠的基本点。当在这一层次上使用这一术语时，它已失去一定程度的具象性，更加格式化，并更多具有稳定不变的特点。

针对第一个层次，可以谈谈个别具体作品的情节，如《红楼梦》的情节；朱素普·玛玛依演唱的《玛纳斯》第一部的情节，等等。第二种含义便不是指某一个具体作品，而是指具有相似内容的一系列民间作品而言的，这时情节将体现为一种模式，由被提炼出来的、有关作品所共有的诸多不变成分所组成。这第二种含义，对我们说来是更为重要的。这种独立的完整的叙事内容的提取和概括，对某些从事比较研究的学者说来，是基础性的工作。

(3) 是指极度概括的、公式化的模式。用以表示一系列作品所共有的最重要的叙事主线。

阿尔奈编制故事索引，对大量异文进行情节概括，当时他所采用的术语，就是现在在全世界已经很流行的“type”这个词。这个词译为中文是“类型”，由于是约定俗成，已经无法更改，但就我的个人意愿来说，假如能找到一个、或者有谁创制一个更好的专用术语来代替它，那就会减少许多的麻烦和误解。

几年前我在一次国际学术讨论会上，曾就情节类型和情节类型索引，发表过一些意见，由于和今天的题目密切相关，所以我把其中一段引述在这里：

“Aarne 1910 年编纂情节类型索引，虽然主要建筑在芬兰民间故事的资料基础上，但是他大量引用了丹麦等北欧国家以及德国的资料，所以它一开始便具有一定的国际性。在它刚一出版时，似乎没有引起学术界的特别注意，而只有在许多国家相继接受 Aarne 的体系，依照他创立的体系编制本国的索引时，这部索引才彻底站稳脚跟，并充分显示它的国际性特点。到 Aarne 逝世为止，大约在十三四个年头里，出版了将近十部类似的索引。”



这部索引进一步走向世界，功绩在于美国学者 Stith Thompson。他将欧洲各民族的民间故事资料，以及亚洲部分民族的资料，尽量包括在内。以当时的条件来说，这当然是难能可贵了。经过大半个世纪的实践，应该承认，AT 体系确实对世界民间故事的研究起到了极大的辅助作用，对世界民间故事资料的整理编类，提供了一个便于操作的或者可以借鉴的方法和原则。对观察分析不同国家、不同民族的民间故事的一致、相似或相异，开辟了一个简便的门径。这部索引大大地促进了民间故事的比较研究和类型研究。当然在比较研究中就更有助于发现某一民族的民间故事的诸多特点了。这些历史功绩是应该予以肯定的。

但必须看到，AT 体系也有许多的局限和不足。我认为很重要的一点是，Aarne 和 Thompson 的指导者、芬兰学派的创始人 Karl Krohn 有一基本的指导思想，即民间故事的一元发生论。在这些学者看来，一个类型的所有故事相互间总是存在着一定的遗传关系，这种根本性的观点在编者划分大小类别时，特别是在提炼每个类型的基本要素时、乃至在整个索引的编辑方针上，都不能不明显地反映出来。这在客观上就影响了类型索引的“全面”和“公正”，因此也缩小了编者初衷所要追求的国际性特点。以往人们常说的“欧洲中心主义”，以我个人的理解，不一定是社会政治观点的体现，而可能更多的是一种学术方法在一定历史阶段所导致的客观结果。在 20 世纪初叶，欧洲民间文学界的学者们，除对印度和阿拉伯各民族的民间文学有一定的研究之外，对欧洲以外各民族的情况实在是比较陌生的。

我们接触包括 Aarne、Thompson 在内的一系列学者的索引，似乎谁都没有给故事类型（type）下一个明确的定义，好像这是一个不言而喻的对象。Aarne 说，“一个完整的故事为每个类型提供了一个依据。”然而，“完整”的标准是什么呢？我们看到，对于一个民族说来是“完整的”故事，在另一个民族当中有可能

从来没有当作独立的故事讲述过。

Thompson 说：“一个类型就是一个独立存在的传说故事。”情节的中心要素是什么？是主人公？是行为和事件的过程？是整个过程的语义内涵？还是所有这些要素的统一？在划分类别的过程中又以何者为主呢？由于这些问题以及类似的问题没有得到深入探讨和及时澄清，所以在 AT 的编制原则上就产生了某些不统一甚至混乱的情况，有时人们不得不把索引当作字母表一类的事物，只取其实用的侧面，而搁置它理论的侧面。

俄罗斯学者普罗普在《故事形态学》一书中，就从理论的角度对 AT 体系的基本原则，提出了许多质疑。然而当他重新编辑出版阿法纳西也夫的俄罗斯民间故事集时，又反过来借用 Aarne 和俄罗斯学者 Andreev 的成果，编制并附录了 AT 体系的故事索引。

我们看到，在诸多民族运用 AT 体系的原则和编码，编制该民族的民间故事类型索引时，总是要结合本民族的特点，对 AT 进行一定程度的改制。我甚至认为，“这大概是一个不坏的惯例。”<sup>①</sup>

我说是一个不坏的惯例，从反面讲，也证明阿尔奈的原则对许多民族的民间故事是很难完全概括和准确概括的。不完全，当然是可想而知的。丁乃通先生花费大量心血编制中国民间故事索引，功不可没。他严格按照 AT 原则进行编纂工作。有时也不得不根据中国的实际情况，增加新的类型，或者是列出次类型。如果把不同国家、不同民族的 AT 系统的类型索引放在一起，互相参看，我们就会发现它们之间往往存在着很大的差异。这不能不

① 摘自 1994 年“亚洲民间叙事文学学会第一届国际学术研讨会”上的报告，又见《北京师范大学学报》（社会科学版），1994 年第 6 期《关于中国民间故事研究》一文。

说阿尔奈所制定的标准潜藏着相当程度的不确定性和模糊性。严格地说，阿尔奈本来也没有追求建立一种科学的分类体系，他的索引的重要价值，在于它是一部实用的工具书。至今在世界范围内，我们还在大量运用这种工具书，作为共同对话的一种手段。然而从学术研究的角度来说，在阿尔奈的体系中，情节类型同文本的关系如何，类型与类型之间的界限在哪里，等等问题都是混沌莫辨的。

普罗普是进行民间文学作品结构分析的卓有成就的先行者。20年代的俄国，是文学艺术以及学术研究领域的形式主义发展最集中、最蓬勃的地方。对于结构研究的兴趣，也在渐渐地涌动着。普罗普在1928年出版《故事形态学》。他提出了一个被他严格定义的术语——“功能”（function）。

普罗普认为民间故事的内容和形式是密不可分的。但抽象地谈二者之间的关系，对于具体的、深入的研究，没有实质性的意义。深刻地认识对象，只有靠具体的、实际的研究。他认为情节是属于内容的部分，但组织结构（composition）总不能算内容。尽管情节和组织结构是不能分开的。于是他将自己的工作分为两步：首先进行形式的分析，特别是组织结构的分析；然后再进行内容的分析。他1928年完成的《故事形态学》一书，就是根据故事各组成部分、以及各部分之间的关系来分析和描述故事的。他的另外一部著作，1946年出版的《神奇故事的历史根源》就是这第二步工作的一个范例。列维-斯特劳斯在1960年著文，对普罗普的工作表示肯定，但也颇有微词，指责普罗普的形式主义，同时认为这第二部书是他在学术道路上的一种转向。普罗普对此进行了严厉的批驳。普罗普是这样解说“功能”这一术语的：功能是根据在事件发展过程中的意义来确定的主人公的行为。在英语里，function（功能）一词，可用以表示特定的主项所具有的作用、活动或目的之类的意义。一般说来，相互联系的

因素，互为对方的 function（功能），功能的研究，正是强调在事物的相互联系和相互作用的过程中来认识事物。在普罗普对阿法纳西耶夫所编《俄罗斯民间故事集》进行普遍的、而并非抽样性分析时，发现了如下一些规律性的特点：

第一，主人公的功能是故事的恒久性的和固定性的因素，不论这些功能是由谁来完成的和怎样完成的。功能（行动）的承担者并不重要，可以任人随机变换，重要的是功能（行动）本身。这些功能构成了故事的基础部分。

第二，神奇故事所具有的功能的数目是有限的。

第三，诸功能的排列顺序是永远一致的。

第四，由此而得出结论：所有的神奇故事就其结构而言，都属同一类型。

他就神奇故事总共归纳出三十一一种功能。

普罗普的这种独创性的发现，由于历史的恶作剧被掩藏了三十年。当然我是指俄罗斯以外的范围而言的。在作者的本土，出版的当时就有两篇文章进行正面评价。这部书曾经被教授们和研究者们推荐来阅读，但很少有人循此道路前进，在此基础上将这一研究发展开去。三十年后，出现英文版，这部著作立即声名大振，随后连续出版了几种文字的版本，追随者屡有所见。他的学术思想和探索方法，成了民间文化学结构主义研究史上的重要一页。

汤普森 1932 年开始发表母题索引，先后出版洋洋六大卷。他在自己的《民间故事》（中译名《世界民间故事分类学》）一书中是这样来定义“母题”在这一术语和说明它同情节类型的关系的：

“对于民间叙事作品作系统的分类，必须将类型与母题清楚地区分开来，因为这对两方面项目的排列实质上是不一样的。一个完整的故事（类型）怎样由一系列顺序和组合相对固定了的母

题来构成，这样一种研究就像考克斯小姐的著述《灰姑娘》所显示的，她对格林《灰姑娘》故事文本的分析可算一个明白例子：

被虐待的女主人公（被后母和后母的女儿们虐待）——炉边住处——三个女儿从父亲那里挑选礼物。女主人公挑了榛树枝，将它种在母亲的坟上。——坟地得助——任务（拣谷粒）——动物们（鸟群）完成任务——变形了的母亲的帮助（树上的鸟）——魔幻的礼服——约会地（舞会）——三次舞会后的逃逸——女主人公（1）躲在梨树上，（2）躲进鸽子窝，鸽窝被父亲砍掉——松脂马车——遗失鞋子——以鞋子寻找未婚妻——多变的脚——假新娘——动物作证（鸟群）——幸福的婚姻——恶人被罚。

一种类型是一个独立存在的传统故事，可以把它作为完整的叙事作品来讲述，其意义不依赖于其他任何故事。当然它也可能偶然地与另一个故事合在一起讲，但它能够单独出现这个事实，是它的独立性的证明。组成它的可以仅仅是一个母题，也可以是多个母题。大多数动物故事、笑话和轶事是只含一个母题的类型。标准的幻想故事（如《灰姑娘》或《白雪公主》）则是包含了许多母题的类型。

一个母题是一个故事中最小的、能够持续在传统中的成分。要如此它就必须具有某种不寻常的和动人的力量。绝大多数母题分为三类。其一是一个故事中的角色——众神，或非凡的动物，或巫婆、妖魔、神仙之类的生灵，要么甚至是传统的人物角色，如像受人怜爱的最年幼的孩子，或残忍的后母。第二类母题涉及情节的某种背景——魔术器物，不寻常的习俗，奇特的信仰，如此等等。第三类母题是那些单一的事件——它们囊括了绝大多数母题。正是这一类母题可以独立存在，因此也可以用于真正的故事类型。显然，为数最多的传统故事类型是由这些单一的母题构成的。

为了提供一种基础来概述一个地区共同的大量故事储存，类型索引是必要的。而母题索引的基本用处是展示世界各地故事成分的同—性或相似性，以便于研究它们。类型索引暗示一个类型的所有文本具有一种起源上的关系；而母题索引并不含有这样的假设。”<sup>①</sup>

如果我们细心分析，在文学领域使用“母题”这个术语，含义也不尽相同。一种是指情节内核，这与我们前面谈到情节的第三种含义是大致相同的，也即指情节的极度概括的公式化的模式。在其他情况下，特别是在我们现在谈情节内容和形式的成分分解这一话题时，母题的含义则指所有民间叙事作品的情节所必不可少的一个个组成成分。在代表这一含义时，“母题”这个术语，似乎也有两个层面，一个是不变层面——指关于场景、冲突、事件、行为、评述等项的格式化的概括。母题的另一个层面则是上述格式化的不变模式在个别具体而独立的文本中的现实展示。这两个层面的关系，类似语言学当中“音素”同“语音”的关系。在现代科学研究中当然应该区别这两个层面的含义，有人主张分别使用两个不同的术语：前者使用 *motifeme*，我想可以译为：母题素；后者使用 *allomotif*，我以为或可译作：“母题相”或“母题变素”。这一点我们在后面还要谈到。

母题具有能够组织和构成情节的特性。母题含有进一步展开叙述的能力，具备相互连接的机制。

母题的一个最重要的属性，在于它的语义变化性和变异性。这种属性使母题在民间文学作品的不停顿的反复的创作过程中，在传统情节不变模式的范围内，具有极大的活跃性和多产性特点。

① [美] 斯蒂斯·汤普森，郑海等译：《世界民间故事分类学》（原名《民间故事》），第498～499页，上海文艺出版社，1991。

在 一个个具体作品中，母题在情节构成方面起着中心的和主导的作用。情节的形成和发展，依赖母题和母题间的联系以及它们的联系顺序。母题不仅是内容和结构的基础，同时也是艺术语言的重要组成部分。

多数母题具有稳定的、深层的内涵。似乎在它自身包容着许多“潜台词”。母题的这一高度的符号性特点，使作品情节不会仅仅重复具体的、惟一的死板面孔，而是使它更富有语义联系的深刻性和复杂性。

母题的语义内涵、母题的选入情节以及它在情节中的连接规律，在一定程度上是与具体体裁的规定性相适应的。似乎每种体裁都有自己的母题库。当然这并不意味着这些或那些母题，只能在一种体裁中出现。例如有很多母题，我们会在神话和故事，或者在传说和叙事诗中同时找见。在世界范围内，文学和民间文学似乎也存在虽然数目众多、但却可以相对全面把握的母题总汇。不然汤普森也就不可能有这样的索引贡献于世了。在具体作品中，这些母题，在一定程度的共性前提下，非常具体地显示出它的民族和历史阶段性的特点（“母题相”或称“母题变素”）。

关于“母题”这一术语的译法问题，虽然意见有些纷纭，但我觉得依照现在的情况，比较起其他一些术语，如“类型”、“功能”等等，其优点可能是多于它的不足，所以在没有被另外一个更准确、更合适的专门术语代替之前，只好屈从于约定俗成的习惯力量，继续借它来进行学术对话。这也是无可奈何的事情。我们看到，客观现实是丰富多样而又纷纭复杂的，而且我们还日复一日地在不断发现它的层出不穷的多样性和复杂性。但好像我们的语言的武库很干枯，我们手中的术语非常有限，而且很含混，意义朦胧，往往潜藏着意想不到的产生歧义和被人曲解的基因。结果便是不同的研究者用同一个术语表示着并非同一的事物。或者用不同的术语谈论着同一个对象。这就造

成了相当的混乱，以致在一些情况下，不能进行有效的对话和讨论，影响到这一或那一课题在理论发展上的不断前进。有时我甚至想，需要开展一个术语标准化的“运动”。许多编得很好的、学术质量很高的工具书，在这方面起着相当有效的作用。当然，在术语的科学规范方面，还有很多工作要做，这决不是在短时间内可以完成的，更不是少数人可以完成的。需要大家有共识，需要大家共同努力。

经荣格之效吹，广为学人所使用的新术语“原型”，实际上是一个很古老的名词，早在古希腊柏拉图时代就曾出现和使用过。本世纪20年代，由于荣格在心理学方面提出“集体无意识”的新概念，“原型”一词遂在心理学领域、进而西方乃至世界各国文化学以及文学领域广泛流传开来。根据荣格的解释，人的无意识的结构原则的基础在于“原型”。如果说，弗洛伊德所谓的个体无意识主要是由不同个体所共有的“情结”来体现的话；那么，荣格提出的集体无意识的基本内容，或者说集体无意识的本初的先验的结构，——便是“原型”。其具体表现常常是起源于亘古的神话、仪式、象征等等。于是，这就为民间文化的比较研究以及历史研究抽象出来一个新的“计量标准”——“原型”。

列维-斯特劳斯把结构主义方法应用于人类学研究，创立了结构主义人类学。

“结构”一词的原义就是部分构成整体的方式。结构是指把一个整体的各组成部分组织在一起的内在关系。结构分析的目的在于发现这些重要组成成分及这些成分之间的内部秩序。

列维-斯特劳斯通过对原始土著部落的亲属关系和神话传说的研究发现，无论是亲属关系或神话传说，还是其他所有由人的行为构成的社会文化现象，都和语言一样，内部隐藏着深层的结构。他力图说明，不同文化的语言和神话互相类似，同时认为，它们是以同样的方法构成的。如果说普罗普的结构分析，主旨在



于剖析民间故事的组织结构的内在顺序，那么列维-斯特劳斯则认为神话和民间故事的基础在于其内部的深层结构的两元对立。这一点通过他著名的《阿斯第瓦尔的故事》一文<sup>①</sup>，以及其他神话学著作，可以了解得十分清楚。列维-斯特劳斯在他较早发表的《神话结构研究》一文中（出处见前注），努力把神话分解成短句，并对之作出分类。在这些短句当中，每一个短句只有在它同其他短句组成一个整体时，才能获得某种功能的意义。他极力把民间文学的叙事作品的结构尽量向细处分析，并借鉴“音素”（phoneme）和“词素”（morpheme）等语言学术语，创制“神话素”（mytheme）一词，用以指称神话以及民间故事的从语义角度来看是二元对立性质的结构单位。

邓迪斯 1962 年著文，对民间故事进行结构分析，他对他的同胞汤普森的工作原则提出质疑。我们在前面分析“母题”这一术语的多层含义时，曾经指出这个概念在使用中具有不变和可变的两个层面。邓迪斯认为，汤普森没有仔细分辨这两个层面，在编制索引的过程中，往往用母题素变数（etic）代替母题素常数（emic），仿佛在语言学中用“语音”来代替“音素”一样。邓迪斯的这种分析方法，在他所著的《北美印第安民间故事的结构形态学》<sup>②</sup>一文中，有精彩的演绎。只是在这篇论文译为中文的过程中，motifeme 一词被译作“母题”，这就同 motif 无法区别，以致混淆了两种学术思想的根本的争论和分歧。邓迪斯针对印第安民间故事，划分出六种母题素，即：缺乏、缺乏的结束、禁令、违禁、后果、试图逃避后果。邓迪斯同时还认为，他所创制的“母题素”的概念，几乎是同普罗普的“功能”的概念相一致的。

① 见《西方神话学论文选》，上海文艺出版社，1994。

② 见《世界民俗学》（原名《民俗学研究》），上海文艺出版社，1990。

如果把创制新的理论和模式、并用以进行民间文学比较研究的所有学者都一一介绍的话，那会在我们面前出现一幅内容丰富、色彩斑斓的研究史长卷。我们这里谈到的只是若干影响最显著的大家和他们的流传广泛的学术创制，此外，如格雷玛斯、米兰达、凯伯莉特等人，也都贡献了自己的一家之言。

概括地分析一下上述各位学者所做出的有意义的探索，仿佛可以把他们分作两大类，一类侧重内容的比较研究（情节类型、母题）；另一类侧重结构的比较分析。就侧重内容分析的两种理论和根据这两种理论（情节类型、母题）所编制的索引而论，它们的意旨，也是大相异趣的。情节类型理论和类型索引更多倾向于民间文学作品的一元发生论。母题学说和母题索引，或许较少有这样的倾向性。当然，一切索引是人人都可以应用的。应用它进行什么样的学术追求，被什么样的指导思想所统领，那就因人而异了。

在我过去的认识中，在许多人的理解中，仿佛情节类型和母题代表了民间文学作品的内容和结构的两个层次，仿佛它们是母系统和子系统的关系。这种理解是否完全正确，是否还需要进一步增加许多解释和说明，这种提法是否带有机械论的色彩，这些问题促使我继续思考。

正像阿尔奈和汤普森从民间作品中抽象归纳出情节类型或母题、并以其一致性来说明相关作品的雷同性一样，结构分析的第一个任务也在于分析和提炼研究过程中的操作单元，也就是要找出存在于作品内部的、划定其组成成分的尺度。以上列举的普罗普等结构分析研究家同样地也以他们所创制或所发现的结构基本单元来说明和论证民间文学作品的雷同性和一致性。

我们似乎看到，前述的进行结构分析的学者们（普罗普在一定程度上略有不同），均特别强调共时性研究，仿佛这种结构是稳定的、封闭的和自足的，仿佛事物的变化仅仅属于外部性质，

因而忽视和否定历史研究。然而我们看到，结构研究如果不紧密结合历史研究，如果把结构看成是一次完成、永恒不变的，那么隐含结构于自身的事物，也将被看作是永远僵固不变的。这种研究也会失去它的重要价值。从这个意义上说，普罗普的学术思想为我们提供了确为有益的启示。

结构主义者认为，结构并非事物自身所固有，而是人的心灵与认识投射于现象之中的。我则认为，这种为进行比较研究而提炼的标准，这种结构模式，如果不反映事物的本质，与事物无关，只是主观范畴的一套格式，那么它们的价值和意义也会打上一个很大的问号了。当然这种标准的提炼总是带有一定主观色彩的，是科学家进行科学研究所设计的一种理想范式。列宁在《哲学笔记》里曾经摘录过黑格尔的一段话。黑格尔在《逻辑学》一书中曾经说过：“在探索 and 认识中，方法也就是工具，是主观方面的某种手段，主观方面通过这个手段和客体发生关系。”<sup>①</sup>这是认识论方法的一种哲学概括。然而必须看到，科学的方法绝非凭空臆造，它要以客观对象的本质为现实基础。这些方法究竟是否科学、是否符合客观对象的本质，通过这种方法能否更深入、更准确地把握客观对象的本质，这些都要靠客观事物本身来检验。

## 五 历史类型学研究

我们现在要返回到前而的话题，就历史比较研究的一种类型，即历史类型学研究，进行初步的讨论。

前而我们曾经谈到语言的贫乏和语义的混乱问题，现在这个问题又来麻烦我们了。因此我在这里首先要作些说明，以免引起

<sup>①</sup> 《列宁全集》第38卷，第236页。

进一步的歧义。“类型”这个词，现在在我们的眼前至少已经获得了三层含义。第一层——普通名词；第二层——是在一系列学科中都广泛使用的科学术语；第三层——特定的专用术语，它有严格界定的能指和所指。前面在谈到阿尔奈索引的时候，他所使用的就是最后这层含义。我们现在要说的比较类型学研究，则在第二个层面上使用“类型”这个术语。所以我们说，类型学研究和情节类型研究，并不是一回事。情节类型研究，仅仅是类型学研究的诸多体现之一，或许并不是它的一个主要方面。我们前面曾经说过，关于情节类型存在大量疑问、分歧、甚至责难，很多人另辟蹊径，从事其他性质的类型学研究。情节类型，如果有条件地被算作是民间文学作品分解序列中的一个层次的话，那么在情节类型之上和情节类型之下都还有许许多多层次可以进行类型学研究，在情节类型之外，更还有许许多多方面可以进行类型学的比较研究。

现在我们把情节类型这一特指的术语概念放在一边不谈，从哲学的角度看，如何来解释类型的概念呢？柏拉图认为它是不变的理念的本质。亚里士多德把它理解为不变的现实的实质。他在《诗学》中根据模仿方式的不同，针对艺术区别了若干类型，加以分类研究。有人把类型解释为诸多相同事物的统计学上的平均数。有人理解为诸多相同的客体的具体模型，或客体的理想的范式。这种范式是同类事物的本质特点的概括反映。因此可以使用这个概念作为重要的方法论手段，借助它绘制关于客观现实的理论图像。对于现代科学来说，很多人似乎比较倾向于这种理解。

类型学有时也指分组归类的体系。这种分组归类的方法的目的在于，从一定的角度，将各种相同的、或者相近的事物和现象放在一起，使之建立暂时的和有限的关系，以便于我们把握、论证和研究这些对象。类型学研究是根据一系列事物所具有的客观

的本质特点、关系和联系方式、以及结构属性等，来划分和组合类型的。

民间文学领域，几乎在所有的场合，都可以找到大量的不断重复出现的事物、现象、关系、性质、状态、原因等等，等等。我们通常会看到关于形象、艺术手段、情节、母题、讲述人、听众、体裁特点、讲述过程、作品对现实的关系、传承和变异、语言和结构等方面的诸多问题的相同类型。类型学研究大有用武之地。

类型学比较研究是针对亲缘关系的比较研究的流传学派的比较研究而提出的。类型学研究看到了上述两个学派在许多问题上的、特别是在一元发生论方面的笨拙不灵，才从新的角度来改造历史比较研究法。

在历史类型学研究的范围内，比较的原则不再采用历史纪年的办法加以贯彻，不像过去时代一些流传学派研究者把古代的文献材料永远看作是古于今天所记录的材料。各民族的民间文学向前发展，总体现出相似的历史阶段类型特点。因此，如果对不同民族的民间文学材料，用纪年的办法来断定它们的历史本质，那我们所获得的将是一幅混乱的图影。在历史类型学研究的范围里，针对一切对象都要根据它的历史类型来划定和说明它的本质特征。正如普罗普所指出的，古希腊罗马的材料很可能反映的是较晚的农耕社会的历史阶段，而现代的记录也有可能反映的是更早的图腾关系。

总之，历史类型学研究的目的是，为了研究和探寻民间文学以及民间文化范围内一切对象、一切事物和现象不断重复的规律，研究和探寻形形色色类型的历史阶段的演进和嬗变的规律，形形色色类型传承的规律，形形色色联系的规律。

当然，类型学研究，仅仅是民间文学研究诸多方法中的一种方法，如果把它绝对化或惟一化，在所有问题上都乞灵于类型学

研究，让它完成它所不该也不能完成的任务，从而使它显示出自己的无能为力，个中的责任也是难以推诿给历史类型学比较研究的。

1996 年 9 月

（原载《刘魁立民俗学论集》，上海文艺出版社，1998）

## 民间文学的人类学研究

---

李亦园（1931～ ），男，福建泉州人。1948年赴台，就读于台湾大学及美国哈佛大学。从事人类学研究四十多年，为台湾最具代表性的人类学者。曾任台湾大学教授、台湾中央研究院民族学研究所所长、新竹清华大学人文社会学院院长，现为台湾中央研究院院士。研究范围广涉人类学、文化学、比较宗教学、神话学。代表作有《文化的图像》、《文化与行为》、《信仰与文化》、《宗教与神话论集》等16种。

---

### 一 前 言

早期的人类学较注重于原始民族或简单文化的研究，并对无文字记录的口语传统文化累积长久的研究经验。但是自从第二次世界大战以后，人类学家也开始转向于研究复杂文化的民族，尤其是注重于复杂文化中“小传统”（little tradition）的研究。所谓“小传统”的文化，也就是指一般所说的民间文化（参看李亦园，1993:7～17），因此当代人类学的研究中很重要的一个领域

就是民间文化的研究，其中的民间文学更是不少人类学家终身从事研究的项目。

其实，在美国式的人类学研究领域中，很早就把“民俗学”（folklore）包括于其中（Finnegan, 1992: 11~13），而民俗学的范畴虽也包括许多风俗习惯与民俗文物的研究，但是无论如何民俗学研究的核心，仍然是传说、神话、谚语、歌谣等“民俗文学”（folk literature）的素材，而所谓民俗文学，其实也就是民间文学，其间也许只是字义上运用的差别而已。

不过，人类学的民间文学或民俗文学研究却也有其独特的方向，与文学家的研究有其不同之处。一般说来，文学研究者研究民间文学较注重于其文学的、艺术的、美学的意义，而人类学家的研究民俗文学则较注重于其文化意义的探讨，这是两大领域之间最大的歧异之处。但是，两个不同领域之间却也有其共通的地方，首先是民间文学的研究不论是人类学为出发或文学的立场大致都有比较的观点，人类学的研究一向都是持比较不同文化的立场，所以其比较的观点是很明显而浓厚的；文学的研究不一定都是有比较的倾向，但是民间文学的研究因为要克服主流文学的优势力量，所以倾向于不同文学形式的拓展与发现，也就经常有了比较研究的趋势。可是，人类学研究与文学研究在民间文学的领域中，其最主要的共通之处，则是在从事田野资料的搜集上，因为民间文学的材料在很多时候都是要靠实地田野工作才能采集到第一手的東西。人类学家的看家本领本来就是从事长期的田野工作，在这样的长期田野调查中无论是民间文学、民俗惯习以及其他文化素材都会一并很仔细地采集记录下来，以供作全面性民族志资料之用；而从事民间文学资料采集的文学研究者，也同样地要“下乡”去实地工作，在时间上也许没有人类学家那样长久，而实地访问采集的意义则并无不同。

实地田野调查、访问与采集，重要在于得到第一手资料，但



是更重要的是在采集的过程，过程是一个动态的现象，无论是作者、听者、读者、接受者都可以与采集者有互动的现象出现，这一互动的过程正是当代人类学田野研究的关键概念所在，因此也是本文所要深加讨论的重心。

## 二 口语与书写

人类学的研究既然是起于原始民族，所以无论是在早期，以及现代的对“小传统文化”的“文学”研究，都较注重于口语传统资料的采集与分析，而称之为“口语文学”（oral literature），使之有别于用文字书写的文学。原始民族一词在当代文献中已较不常用，而以简单文化一词代替之，但其原意却来自指无文字书写系统的民族，所以人类学家向来习惯于从口头语言中发掘其类似于文学的资料，包括传说、神话、故事、歌谣、谚语、谜语、童谣、祭词、绕口令等等。而在研究复杂社会中的“小传统文化”或“民间文化”时，虽然知道这些社会中的“大传统”或“仕绅文化”当然已有很成熟的书写文学，但是在小传统之中，却因未必能完全把握文字内容，有时也不愿受大传统形式的束缚，所以仍然保持其许多口语的传统，因此人类学家即使研究有文字社会的“小传统”或“民间文化”，也很普遍地偏重于口语文学的采集与分析研究，甚至进而探讨文字与口语之间的交互关系。

但是“口语文学”一词，却是有争议的，因为正统文学的研究者认为“文学”（literature）一字在字源学上本来就含有文字书写的意思，所以认为不用文字来表达怎能算是“文学”呢？（Sweeney, 1987:9~55）例如 Webster 大字典对“literature”的定义即是：

“撰写工作的产品”(The production of literary work)

“以某一种语言或在某一个国家、某一时代，以书写工作所产生的作品”(The body of written works produced in a particular language, country or age)

但是这种西方正统的文学定义说来不免是含有浓厚的文化偏见的，而人类学研究最重要命题就是要超越文化范畴的局限。因此人类学家认为如此划地自限于书写形式的定义，不但使文学的形式与内容自我缩小，而且也不能拓展文学作品的许多动态意义，以及书写与口语形式之间的互动关系。当然，这种形式的争辩在较近代已逐渐平息，例如在中文的大辞典中所列文学的定义已有明显的改变。台北三民书局出版的《大辞典》对文学的定义是：

以语言文字来表达社会、团体、个人的生活、思想、感情的艺术，包括诗歌、散文、戏剧、小说四部分是为纯文学；其他应酬书札、新闻报导而有艺术价值者，称杂文学。

上海出版的《汉语大辞典》，则说文学是：

以语言文字塑造形象来反映现实的文学。

以上这两种辞书的定义虽未把文学的内含扩展到许多可能的新类型，可是在形式上已把语言的，也就是我们所说的“口语的”部分包括于其中。其实在人类学的研究中，口语文学研究如何能拓展文学的范畴与视野已有许多很清楚的论述，也为许多正统文学家所接受。我个人在多年前的一篇题为《从文化看文学》文中即有如下的说明：

世界上有许多民族没有自己的文字，所以他们没有书写的文学，但是世界上没有一个民族缺少口语文学的。口语文学有许多不同的形式，包括传说、神话和故事，以及诗歌、歌谣、谚语、戏剧、谜语、咒语、绕口令等等。这些口语文学不但在形式上与书写文学有相同之处，例如韵律、声调、风格、排列、情节等方面，口语文学的表达都与书写文学一样，而且口语文学在作为调适心理需求上，尤较书写文学发挥更大的作用。

书写的文学作品大致都是一个作者的作品，而口语文学作品则经常是集体的创作。一个个人的创作在某种情形下通常都不如集体创作那样能适合大众的需要。而且书写文学一旦印刷出版，就完全定型而不能有所变化了。——换言之，从这一角度而言，口头文学是一种活的传统，而书写文学则是死的作品，口语文学是一种多形的存在，书写文学则是单一形式的存在。

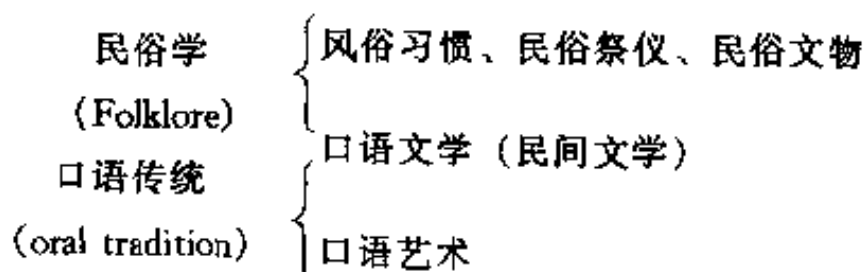
口语文学与书写文学另一重要不同点在于听者与读者之别。口语文学是传诵的，所以对象是听者，书写文学是看与读的，所以对象是读者。——书写文学可以说是一种单线交通 (one way communication)，作者很不易得到读者的反应，即使有亦不能把内容改变了。口语文学则可说是双线的交通 (two ways communication)。

口语文学远较书写文学更为普遍。普遍的意义是双层的：前面曾说过书写的文学是仅限于有文字的民族，没有文字的民族是不可能书写的文学的。可是口语文学不但流行于没有文字的民族，同时也流行于有文字的民族，而与书写的文学并存着。在另一方面，书写的文学是属于知识阶级的人所有，而口语文学则不论识字或不识字的人都可以接触到它。(李亦园，1975:164~166)

### 三 口语文学与口语传统

前节我们虽然努力要说明口语文学是文学的一部分，但是在这里我们却也要说，并非所有的口语资料都是属于文学的，例如民间艺术中的绕口令、歇后语，以至于说唱艺术等，就不一定被认为是文学的。因此有些人类学家就建议另创一新词汇，称之为“口语传统”（oral tradition），而在口语传统之下，再分为两大类，一类是真正的口语文学，而另一类也就称之为“口语艺术”（verbal art），也就是包括前述的绕口令、歇后语、说唱艺术等等。

说到口语文学与口语艺术的分别，也就不能不说到人类学的研究传统中另一种基本概念的分野。前文已说到，美国式的人类学研究常把“民俗学”（folklore）也当作其主要的分支之一。民俗学研究的范围最重要的当然包括神话、传说、故事、谚语、谜语、歌谣等，所以一般都认为民俗学即是研究民间文学的学科，甚至认为民俗学与民间文学是二而一的事。其实严格地说，民俗学也和口语传统一样，包括了若干非文学的部分，那就是民间的风俗习惯、民俗祭仪、民俗文物等等。这一些若从艺术的立场来看，自然不属于文学的范畴，但是若从文化的观点而论，它们却是与神话、传统、谚语、歌谣，以至于咒语等文学产品的背景有非常密切的关系。我们也许可以把民俗学与口语传统、口语文学的关系表示于下：



其实民俗学家对口语文学的研究也有其更深入的一面，其目的也就是要与其他文化层面作更妥切的关系探讨，其中最主要的就是把口语文学分为“叙事体”（narratives）与“非叙事体”（non-narratives）两大类。为了使项目更为清楚，我们也许可以把这两大类的内含再表列如后：

口语文学	{	叙事体—神话、传说、故事歌谣、戏剧、寓言
		(narratives)
	{	非叙事体—谚语、谜语、咒语、祷词
		(non-narratives)

#### 四 民间文学的展演

人类学、民俗学者对民间文学的研究有长久的历史，他们的研究大都着重于基本素材的采集与分析，也就是文学作品本身的研究，包括作品的形式及内容等等，这一类的研究自然是初期工作的基础，没有作品本身完整的搜集，则形式的分类、内容的各种分析，以至于跨文化的比较研究，都无法完成。这些工作在超过一世纪的研究中，有很大成就，无论在资料的累积与理论的拓展上，都为人类学界其他分支研究者所称道（Finnegan, 1992: 20~28）。

但是，近代的研究者认为民间文学的研究，特别是偏向于口语文学的研究，作品的探讨固然是很重要的工作，可是作品形成的过程，也有很值得探讨追寻的一面。就如我们在前节所引拙作《从文化看文学》一文所提示的，口语文学不但在创作过程中就是一个活的传统，因为口语文学的创作经常是集体的，即使是一个人的创作，也是经过其他人不断地传诵，一旦经过不同人的传诵，就会因个人的身份地位以及传诵的情境而改变，所以口语文

学的作品比起书写下来就定型的作品要灵活得多。而且口语文学既然是用口传诵的，所以其对象是听者，而不是读者。听者与读者的不同，是作者或传诵者随时可以感到其对象的反应，同时也可藉这些听者的反应而改变内容以及传诵的方式，而这些过程中的种种反应、修改、体认与再修改，确是了解口语文学生动一面的重要部分。

然而，口语文学最引人入胜的却另在于其所谓展演 (performance) 的形式，这也是当代人类学者以至于民俗学家、戏剧学家最着力而有精彩表现之处。所谓“展演”指的就是一种沟通 (communication) 与表达 (expression) 的方式，这种方式最适合于口语文学的传诵，因为口语文学既然是口传的，就不会受到固定书写版本的束缚，因此如何用语言，以及语言以外的方式来表达与传递就成为很重要的因素，以展演的观念来探讨口语文学的传诵过程，也就成为当代研究口语文学的主流。就如对口语传统的展演研究最用力的学者 Richard Bauman 曾说到：“从这样来理解，‘展演’实际上是一种语言运用的款式，一种言述的风格——‘展演’其实已是口语艺术领域中沟通表达的首要成分了” (Bauman, 1977: 11)。展演理论作为一种探讨口语文学沟通表达的基础概念与架构，其着重要点大致围绕着下面各问题上：

(1) 传诵讲述口语文学作品时的技艺与其所含意义，包括讲述时的音调、速度、韵律、语调、修辞、戏剧性与一般性表演技巧等等。

(2) 传诵过程中所有参加者，包括“作者”、讲者、听众、助理人员，以至于研究者之间的各种互动、反应行为。

(3) 不同类型的口语作品的界定与意义有时不单靠口语的表达，其他各种非口语 (non-verbal) 的因素，包括姿态、表情、动作，甚至于音乐、舞蹈、服装、布景、非口语的声音、颜色等等，也非常有传递、表达的含义。

(4) 传诵者的个人特性、身份背景、角色以及其文化传统更是关键要素。

(5) 此外,讲述传诵时的情境(context)也是重要的项目(Finnegan, 1992: 93~94)。

由于展演理论的这种着重于沟通表达的种种过程,由于它的强调其行动的实践意义,所以使民俗研究与人类学研究的社会剧(social drama)学派如 Victor Turner 等人遂有合流的趋势(Turner, 1987),而戏剧学者如 Richard Schechner 等人也参加到这一传统之中(Schechner 1990; Beeman, 1993),因此使展演的理论就作为人类学领域中很突出的理论派别,反过来也促成了很多颇具启迪性口语文学的研究。

## 五 国内展演研究实例的探讨(一)

国内以展演理论的观点来探讨汉族口语文学与口语艺术的作品尚属有限,其中最受注意的是容世诚先生在麦田人文系列中所刊出的《戏曲人类学初探》一书。在本书中作者探讨许多地方戏剧中演出者与祭祀者、观众与信众,交互间的微妙关系极为精彩。但是最值得用来作为我们这里讨论的,却是他书中最后一篇题为《程式/即兴、口语/书写—评陈守仁著香港粤剧研究》的评论作品。在这篇书评论文中,容先生一面推介陈守仁君的粤剧研究内容外,同时也很精辟地阐释他所谓“程式/即兴、口语/书写”两组概念间的辩证关系。用我们本文所用的术语来说,陈守仁所探讨与容世诚所阐释的粤剧或广东戏,在早期的形态上应是属于我们所说的“小传统”的戏种,也可以说是一种介乎书写剧本与口传制度之间的传统。因为要顾及行内从业员偏低的教育程度,他们的传承并非完全建立在文字上,而是要藉动作和语言与精简文字来维系。在文字之外,演员还利用口传制度来学习剧本

内容及排场。可是由于剧本文字的精简，而在依赖口传的学习中，遂有很大的空间可以提供演员们在不同情景之下作不同展演的机会，这也就是所谓即兴的演出，而剧本中所列的内容与排场是较固定的节目就是所谓“程式”了。对于这样的程式与即兴辩证过程，容先生有如下的说明：

即兴是一种个人的临场即时创作。而这一刹那的决定，由决定到选择、到组合种种程式，都需要以内化的、经过漫长岁月积累沉淀而成的表演传统为基础。因此，“传统常规”和“当下创作”是对立而统一，辩证地结合在一起——总的来说，粤剧演出中的“即兴性”传统，和这表演艺术的传授，以及传授以后的知识储存方式，有一定的关系。戏班保留了口传文化的特征，整个演艺传统的传递，是以口传为主要方式。至于学习的单元，以整套程式排场为主。在这种文化模式底下，书写文字的影响力，降到最低。正因没有文字媒体的作用，使演出固定在唯一的式样，粤剧艺人便能临场视乎当场观众的反应，利用已经内化的知识，作即席性的临场演出，同对也丰富了整个演出传统。这也是“传统常规”和“即兴创作”在另一层次上的辩证关系。（容世诚，1997：277～79）

容先生又把“即兴表演”与“传统常规”交互作用的关系表现如下图1（如上引：p.279）

广东人常称上述那种当下的即兴表演为“爆肚戏”，这就是可以看出演员在容许个人即兴创作所表现的展演动作是如何可以收到观众的喜爱与认同。容世诚先生所阐释的广东戏演出可以说是典型的在有文字的社会里，小传统的演员们如何利用书写与口传剧本之间的微妙关系，展现其个人创作的技巧与艺术，以发挥



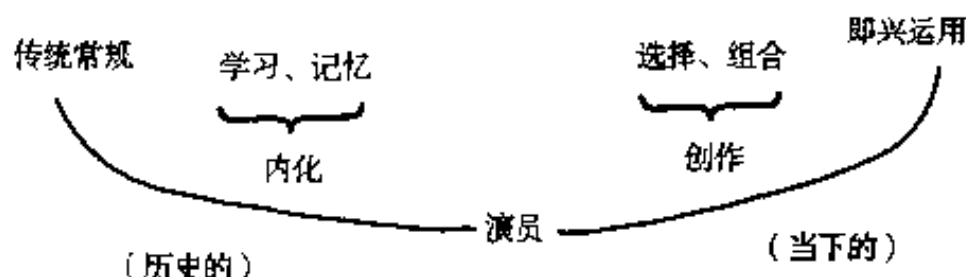


图 1

民间演艺传统的展演意义。容教授也在他文中也提到广东的另一种称为“南音”的说唱艺术，也是一种即兴展演的民间文学传统。这种“南音”的说唱艺术，演唱者都是盲人，故称“瞽师”或“盲公”，说唱时用古筝伴奏，并用传统的“拍板”作节拍，他们大都能说唱一百则以上的曲词。这些盲者自然不能自己读曲词，系由师父口传嘴授。当被问起如何能记忆如此多的词句，有一位有名的瞽师杜焕回答说：“我并非背诵这些作品。它们中大部分十分相似，大都由相似的片段所组成——我只需要记得这些片段而在适当的时候运用出来，我的演唱就像煮菜一样。一个厨子只有有限的材料与调味品，但可以用不同的方法及次序调烹，煮出很多不同的‘菜色’”（容世诚上引文，P.271）。这样的答复最能表现出民间文学展现时，演出者或传诵者可以运用其个人的才能，并在不同的情景下，展演出不同“菜色”的技巧，这应该也就是民间文学传统引人入胜之处。

## 六 国内展演研究实例的探讨（二）

台湾的南岛民族，是典型口语传统的民族，因为他们之中，无论是高山族或平埔族，都是没有文字的民族。有关南岛民族的口传文学研究，以往已有不少材料的累积，但较少涉及其展演动

态的探讨。去年在中研院民族所主办的《文化展演与人类学研讨会》中，民族所同事蒋斌与胡台丽两位，都有一篇涉及这方面的论文，很值得提出来作为例子加以探讨。

蒋斌先生研究的是关于排湾族一个部落建立的传说。排湾族是一个有贵族传统的民族，一个部落中都有一个或数个贵族家族存在，他们是部落的主人，而每个部落都有一套传统讲述部落历史与贵族家形或的过程。这些传说及故事自然都是口传的，并无文字记载。在日据时代与光复后，学者们或有以中日文把口传部落历史记载下来，但都属学术著作，很少为族人所用；他们大都利用自己的口语传说流通传诵于族人之中，并用来作为部落内权利义务运作的根据。蒋斌教授在排湾族中做了很长时间的 research，与排湾族人有很好的友谊关系，他的友人之一前年当选 S 乡乡长（原文为尊重研究对象，采用代号），想有点行政上的表现，所以委托蒋先生为 S 乡编写该乡乡志。乡志之撰写原是有文字民族的文化产物，特别是汉族政治体制下的传统，与排湾族的口语传统并不很符合，因此蒋教授在写完一个称为 G 村的部落形成历史之后，为了尊重口语传统的习惯，就希望能与部落的长老们会面访谈，以确立文字书写与口语传统的一致性。蒋先生进行统合文字书写与口语传统的工作，是透过乡长安排分作二阶段进行。首先是邀请两位部落中主要系统拉瓦尔 Raval 亚族的长老来访谈，他们对早期日本学者民族志中所书写的传统内容无太大的疑义，只是增加了一些细节的补充。其后乡公所又安排了一次扩大的座谈会，有了更多人的参与，而且包括了部落另一系统布曹尔 Butsul 亚族的重要人物。座谈会中许多人对前此民族志中记载部落形成的历史有不同的意见，纷纷提出不同的看法与补充资料，展现出口语传统在传诵中参与人物的展演过程，最终参与的人虽勉强得到共识，但是这一村落的传统历史几乎是重新写过了。蒋教授在论文的最后是这样作结的：

透过 T 君的参与，我们对 G 村的认识，由一个同质性，主要由大社移民（拉瓦尔亚族），或附加上少数“原来被欺负的”布曹尔 T 村居民构成的村落，扩大为一个平民、头目都来自四面八方的异质性极高的村落。也可以说，由日据时代以来，研究者对 G 村的历史知识，多少受到来自大社的 Tangiradan 家某种垄断。直到座谈会之前，我们的记载都来自这个家系的报导人口中，因此故事的主轴一直是“大社平民出猎—来此建村—邀请大社头目前来—附带邀请势单力薄的一小群布曹尔人参加并提供祭仪”。T 君出身于 Duvung 头目与布曹尔联姻建立的 Zingeru 家，因此提供了一个很不一样的景象：“布曹尔人来此开垦最早—大社人来建猎屋（工寮）—布曹尔人鼓吹大社人以它的名义建村（因为土地属于大社的）—布曹尔人带来建村所必备的制度与祭仪—大社另一系统 Duvung 的头目与 Talimalau 头目不合—Duvung 头目带 M 乡同属布曹尔系的平民加入 G 村—Duvung 系统与布曹尔系统联姻—原大社（Tavalan）系统的居民感到威胁因而邀 Talimalau 头目家小弟前来立 Tangiradan 家”。不同的历史景象，当然和口述者的家系效忠有直接的关系。

由争执焦点中各方使用的理由，以及提出的质疑，我们就可以接触到论述中“后设语言”（metalanguage）的部分。对民族志的研究来说，“后设语言”很重要的作用，就是可以透露出这个文化的基本运作逻辑。（蒋斌，1997:18）

蒋斌到底是一个人类学者，他在厘定了排湾族 G 村的新部落历史之后，还是未忘了藉此得到一些有关排湾族文化的基本逻辑材料。但是，作为一个人类学家、一个研究者，蒋斌在这一场部落建立传说座谈的展演过程中，他所扮演的角色，仍属较消极

的参与。而在下文我们所要讨论的另一例子中，人类学家胡台丽，则是扮演了很积极的参与，甚至可以说是干涉的角色了。

在同一研讨会中，胡台丽女士提出《文化真实与展演：赛夏、排湾经验》一文，探讨她在赛夏族矮灵祭与排湾五年祭中参与运作展演的两种不同经验。

赛夏族虽是一个小族群，但是他们的矮灵祭 Pasta'ay 却是很具族群文化特色的年祭仪，其中尤以十五首、廿四节的矮灵祭歌最具口语文学辞意、音韵、旋律与神圣意义，所以一直是民族学家、民俗学家与民族音乐家所注意的对象。排湾族则是南部的大族，如上文所述，他们是一个贵族社会，同时也以精致的木雕、陶壶、服饰等物质文化广为一般民众所知，他们的五年祭仪式虽也甚盛大，但却不如赛夏族矮灵祭之具神秘性而吸引人注意。

胡台丽女士在近几年来辅导“原舞者”青年舞蹈团，企图藉年轻族人的学习他们固有歌舞，以体会各族的传统文化精神，团员由各族青年组成，并不是单一族群的团体。原舞者在胡教授领导下开始学习赛夏族的矮灵祭歌舞与排湾族五年祭歌舞，这些歌舞与祭词都是非常冗长，好在歌词、乐曲都先经过研究者的记录、并音、录影，而且青年人学习快捷，虽经长久困难的阶段，但大致都能克服练习成形。可是就在正式公开演出时，却发生了事件，而其间赛夏族与排湾族负责祭典的长老且有很不同的反应与表现，这也就是胡台丽教授在本文中所要强调的不同经验之处。

原来赛夏族把矮灵祭的举行看作是神圣的仪式，无论是歌曲、歌词、服饰、道具等等都是很具神圣性的，他们要唱这些祭歌、进行舞蹈时，无论是练习或正式的举行，无论是族人或外人，都一样要极为小心，并事先要向矮灵祈求允许才行。原舞者于1994年在国家剧场演出矮灵祭歌舞，虽说是部分演出，但族人却怀疑其间道具（包括祭仪用的植物）的取用未经神灵许可，

因而引起争议，其间且有主祭者之妻不幸死亡，更引起问题的严重性，使胡教授深受困扰。另一方面，排湾族的五年祭则与赛夏族对矮灵祭的态度颇不相同。排湾族的祭司、巫师们虽然也视五年祭若干祭歌为神圣者，不得随意念诵，但是他们却很明显地分清楚正式祭仪与平常练习，更是把外人的表演与族人的行祭看成完全不同的事实，因此“原舞者”无论在台北或排湾族部落中清出时都未发生任何事件。胡台丽称这种不同展演的经验为“叠影的”或“交融性”的展演，以及“非叠影”或“区隔性”的展演。所以胡台丽在她的文中有这样的说明：

“原舞者”在赛夏和排湾的展演经验促使我更直接而尖锐地面对“文化真实”的问题。我惊异地发现“展演”如同催化剂，将该文化强调的一些基本价值、以及对“文化真实”的看法更清楚地激发出来。何谓文化真实？展演的目的是否在反映文化现象？能否反映或突显了怎样的文化真实？舞台展演所呈现的真实与现实生活中的祭仪歌舞有怎样的关联性？“展演”对当地社会有何意义？当展演的构想付诸实践时，这类问题随之浮现。

在舞台展演转化的过程中我深刻体会到不同文化对展演的真实有不同的看法与诠释，这影响了研究者、媒介者、演出者与该族群的互动关系。同样是面对神圣祭仪歌舞的展演问题，我们在赛夏经验到“交融性”的文化真实，亦即真实与展演、我群与他群的界线模糊；但是在排湾族经历的则是“区隔性”的文化真实，其主要特色是真实与展演、我群与他群的界线清晰。作为一个研究者、演出媒介与编排者，我在整个情境中无法置身事外，常常主动或被动地对自身和接触的文化作许多反思。（胡台丽，1997:2）

无论是赛夏“交融性”的文化真实或排湾“区隔性”的文化真实，所呈现的是当地人对“己群”与“他群”、“真实”与“表演”的不同认知与框限方式，直接影响外来展演者、媒介者与当地人的关系。当然，这样的“文化真实”不一定要经由展演事件才能呈现，但由于“原舞者”展演事件触及真正的而非类比的“展演”，所以能够清楚地看出框限的范围。（上引文 p.21）

## 七 结 论

人类学一向被认为是一门过分宽广的学科，且不说体质人类学、考古学与语言人类学等分支学门，即使在文化人类学中，其所涉的范围亦甚广，而且其研究的核心，向来是以家族、亲族、宗教、经济、政治、生态以至于医疗人类学等等为主，即使在这种情形之下，民俗学、口语文学，以至于民间文学的研究仍可以说是人类学领域中很受重视的一个分支，再加上人类学的这种较宽广的视野，使人类学者涉及口语文学或民俗文学时，也颇能发挥其特色。

就如我们在本文中所检讨的首先是人类学在早期以研究原始民族入手，因此能对无文字的口语传统特别注重，而对口语传统，特别是口语文学的深入探讨，不仅为文学的范围开拓宽广的领域，摆脱了文化偏见的有限，也为文学的形成与内容拓展了新的空间。其间更有意义的是当人类学家进入有文字民族中去研究“小传统”文化时，也能把研究口语传统的经验带入，因此而发现口语与文字之间发生交互作用的辩证关系现象，使民间文学或民俗文学的研究更趋活泼，进而拓展新的研究视野。

其次，因为口语传统的研究，促使人类学领域中展演理论的

蓬勃发展，而展演理论的兴起，不仅改变前此仅着重于作品研究的风气，转而对于文学过程的发掘与探讨，并进而导引人类学本身，甚至于其相关学科，包括仪式研究、戏剧学、艺术人类学、文学人类学等都能大步跨进了动态、实践研究的境界，因而使民间文学的研究在宽广的人类学领域中，也能占有一席之地。

丁丑年除夕完稿于南港中研院

(原载《台湾民间文学学术研讨会论文集》，1998)

● 纪兰慰

# 舞蹈民俗学

——舞蹈学的新兴支学

---

纪兰慰（1948～ ），女，北京人。中央民族大学副教授，中国少数民族舞蹈学会理事。主要从事少数民族舞蹈史论研究及民族舞蹈教育。代表作有《南方少数民族的丧葬习俗与丧葬舞蹈》等，主编有《中国少数民族舞蹈史》等著作四部。

---

## 一 民间舞蹈的基本属性和文化特征

舞蹈（dance）这门古老而又充满青春活力的艺术，自它诞生以来一直伴随着人类历史的足迹发展传衍至今。舞蹈是用人类自身的形体动作和思想感情来表现社会生活的人体动态文化，通过人体的形态和神态传情达意、抒发情感。以人体姿态动作为媒介是舞蹈的显著特征，也是舞蹈的基本属性。

我国各民族的民间舞蹈（folk dance）是由劳动人民在长期历史进程中集体创造、集体传衍、不断积累发展形成的，具有鲜明的地域和民族特色，它的内容涉及到民族历史、生产、宗教、习俗、道德及审美情趣等各个方面，它是各族人民劳动与生活的



反映，是各民族社会历史文化的积淀。民间舞蹈的文化特征，是通过特定的时空环境、特定的舞蹈群体、特定的舞蹈动作和特定的社会文化背景而体现的，一般来讲，具有民族性和地域性、群众性、仪式性、自娱性和表演性、变异性和稳定性等文化特征。

### （一）民族性和地域性

斯大林说：“每一个民族，不论其大小，都有它自己的、只属于它而为其它民族所没有的本质上的特点、特殊性。”<sup>①</sup>这就是说各民族的历史传统和现实生活本身就具有民族的特殊性，这也是民间舞蹈文化的民族性赖以形成的基础。

民间舞蹈的民族性首先表现为反映本民族的社会生活，如风土民情、生产方式、服装式样、民族历史等，从而给民间舞带来视觉上的可辨性，它散发着本民族生活的泥土芳香，使本民族人民感到分外亲切熟悉。比如，身着袍、裙，模拟“奔马”“挤奶”“剪羊毛”“抖肩”等动作，令人一眼就能看出这是蒙古族草原畜牧生活的写真。在铿锵清脆的手鼓声中，美丽的姑娘时而扬眉动目绕腕，时而快速旋转，数根发辫和彩裙随之飘起，不用问，这肯定是维吾尔族的民间舞。扬眉动目、绕腕、旋转和多辫发式、小帽、坎肩、彩裙已成为维吾尔族民间舞中姑娘的典型形象。男吹芦笙前导，女着百褶裙，头戴凤冠胸佩银饰，尾随其后翩翩起舞，世人皆知这是苗族《芦笙舞》的形象。民间舞的地域性特征与各民族居住的自然生态环境、经济生产类型以及大杂居小聚居的分布特点有关，农区和牧区、山区和平坝的民间舞都各具特色。傣族居住在风光绮丽的亚热带河谷平坝地带，这里植物繁茂，水边林际，每值晨曦或夕照时孔雀翩翩起舞，在这种生态环境孕育的傣族民间舞以典雅、柔美而著称，孔雀、鹭鹭、鱼、大

<sup>①</sup> 斯大林：《马克思主义与民族、殖民地问题》，第376页，人民出版社。

鹏等飞禽多为傣族民间舞表现的对象。世代生息在世界屋脊高寒地区的藏族人民，他们的民间舞风格粗犷剽悍，雪狮、牦牛、雄鹰是他们赞美的对象，最具代表性的《卓舞》有雪域雄狮的美称。显而易见，这两个不同地区、不同民族的民间舞在内容、形式、风格、节奏、服饰等方面有着迥然不同的特色。民间舞的地域性特征还表现为同一民族不同地区、同一舞种不同地区的特点差异。彝族分布于川、滇、黔、桂四省（区），民间舞品种丰富多样，风格各异，仅云南地区的彝族民间舞就形成了以《打歌》为代表的滇西北跺地踏歌式舞风，以《阿细跳月》为代表的滇中拍手跑跳步式舞风，以《铜鼓舞》为代表的滇东南拱胸迈步式舞风。

其次，民间舞的风格特色是体现民族性和地域性的又一重要方面，我们可从构成民间舞风格的基本节奏、基本步伐、基本动律、基本体态4个因子进行分析。舞蹈家常言节奏是民间舞蹈的魂，“在舞蹈中，节奏一般表现为动作力度的强弱、速度的快慢和能量的大小”<sup>①</sup>，同时还应包括舞者内在的呼吸，民间舞的节奏起到对舞者内在的情感和外化动态加以强化的作用。基本步伐是舞蹈中高频出现的动作，一些携手围圈作舞的民舞形式，主要表现为脚下步伐的变化。基本动律是把单一动作连接成句的纽带，全身的协调性运动部位越多，其动律感就越强，动作也就更富有韵味。基本体态是某一民族的民间舞给予客观外界的总体形象概念，即造型特征。这4个基本因子的互动作用以及服装式样和质地的制约作用，突出了民间舞蹈的风格色彩。如傣族民间舞的基本节奏为平稳的2/4节拍，基本步伐为“起伏步”，膝部有规律的慢蹲快起形成起伏韵律，紧身上衣和筒裙，使“三道弯”体态更为婀娜多姿。

<sup>①</sup> 隆荫培、徐尔充：《舞蹈艺术概论》，第16页，上海艺术出版社，1997。

## （二）群众性

民间舞蹈具有广泛的群众基础，各族人民的劳动与生活成为民间舞汲取的基本语汇。民间舞蹈是人体动态文化，其传承形式为特定时空的口传身授，这就造成了民间舞蹈的集体创作、集体表演、集体流传的文化特征。民间舞在集体创作过程中最真实地保持了人民生活及情感的纯粹性和真挚性，它集中体现了劳动人民的聪明才智，是人民大众自己的艺术，因而深得各族人民的喜爱，其中民间艺人的重要作用是不容忽视的。各族群众不仅是民间舞的创作者，同时也是民间舞的表演者和传承者。舞者从他们诞生之日起，就受到特定的自然环境与民族文化的陶冶，在母亲的背带中，伴随着芦笙、铜鼓、铙钹的音乐节奏和母亲轻捷的舞步，一天天长大。许多民族的孩子从小就受到民间舞的训练，特别是青年人能歌善舞成为他们择偶的重要条件。如苗家男女一般从七八岁就开始习舞，学习固定的动作套路、歌词、曲谱等，举手投足都要规范。每逢年节，各民族群众歌舞活动更是通宵达旦欢舞不息。景颇族《木脑总戈》是由祭祀木代鬼发展而来的大型集体舞蹈，景颇族认为木代是财富、幸福和长寿神祇的化身，所以他们都要躬亲前往，连续几日参加者数千逾万。会场中央矗立两根木脑柱，上面画有祖先迁徙的路线，中间交叉放置的刀和矛，表示先民砍山开路，体现景颇人百折不挠的精神。数千男女层层围圈在巫师的引导下变换队形，在亦步亦趋的舞步中体验先民创业艰辛，祈祝神灵的庇护。民间舞蹈在各族群众的生活中直接传承世代相沿。

## （三）仪式性

大凡民俗事象都伴有仪式行为，涉及对象包括个人、家族、社区乃至整个民族、国家。内容涉及宗教祭祀仪式、岁时节日仪

式、人生仪礼仪式等。在这些仪式活动中都伴随有群众性民间舞蹈，仪式行为的宗旨、内涵及其特定环境、氛围、程式，多是通过民间舞蹈体现传播的，通过有规律的人体动作来表现仪式所意味着的一切。一般来讲，传统的民族年节仪式历史悠久，规模隆重，其原生形态大多从祭祖祈神仪式发展而来，整个仪式过程可以说是一部串古连今的史诗。流行于滇东南和桂西地区的彝族“打宫节”就是颇具代表性的一例。当地彝族有“金竹救主”的民间传说，打宫节的一系列仪式都是围绕纪念彝族先祖在金竹的庇护下，击溃敌军反败为胜的历史主题。仪式开始，寨主兼巫师首先带领寨人围绕金竹丛唱跳三圈，遂由寨主报唱祖先功绩，宣讲金竹救祖、部落迁徙、征战历史，祈祷祖先神灵的保佑。而后将敌首（猪代替）割耳、游寨、斩首并分食于众，此时全寨男女情绪激昂欢呼雀跃，旋寨主兼巫师引领众人跳《芦笙舞》、《铜鼓舞》、《木鼓舞》。次日，巫师率众在金竹丛前占卜问卦、预测来年凶吉祸福，然后全寨举行赛马骑射、对打、突围、获胜等战事模拟，再现当年厮杀情景，并跳《铜鼓舞》等。最后寨主向族人抛洒谷米以示祝福，众人高声呼叫，仪式结束<sup>①</sup>。这是一个全民性的由寨主兼巫师领导并主演的祭祀仪式过程，是将自然崇拜（金竹丛）和祖先崇拜融为一体的仪式原生形态。我们看到形象生动的民间舞赋予了古老仪式以常青的生命力，同时民间舞蹈借助仪式行为进行传衍。

#### （四）自娱性和表演性

民间舞是各民族各地区流传最广泛、最普及的群众艺术，无论是在传统的民族年节或是在劳动之后小憩、亲朋相聚，随着鼓乐或口歌甚至简单的呼号便可手舞足蹈起来。三五人、数十人不

<sup>①</sup> 参见任友三《彝族“跳宫节”是古代民族文化的遗存》，舞蹈艺术第14辑。

少，成百上千逾万人不多，男女老少均可上场，大显身手、尽抒情怀、一比高低。逢年过节更是各民族群众的歌舞狂欢日子，“谷子黄，傣家狂”、“打歌打的日头落，只见黄灰不见脚”，均是民间俚语对群众酷爱歌舞的内心活动的揭示。群众既是表演者又是观众，自我娱乐互相欣赏，自娱性和表演性紧密地融为一体。每逢泼水节便是傣家小伙比赛象脚鼓的大好时机，鼓手们将一簇簇孔雀羽毛束于鼓尾，把象脚鼓装扮一新，他们一个个摆鼓、甩鼓的动作把孔雀羽毛甩动的似置身于开屏飞舞的孔雀中，花样翻新，鼓点丰富，技艺高超，各路鼓手一展雄姿，在争相献演的同时陶醉在自我欢娱之中。“舞蹈参与者在自身形体有节奏的律动中，充分感受到自我的存在，感受到生命的活力，感受到自我显示的形体之美、气质神韵之美、节律之美和力量之美；在内情外化的运动过程中，同时获得了精神和肉体的美感和快感，进入身心合一、内外交融的美妙境界。”<sup>①</sup>

### （五）稳定性和变异性

民间舞蹈在民俗活动中，在群众性的集体传承中，历经无数次的筛选和沉积，将最基本的舞蹈语汇、表演形式保存下来，大多形成了专曲专舞、专时（特定时空）专舞、专人（巫师、男子等）专舞等程式化的表演套路，从宏观角度来看，它可以跨越数百年甚至上千年的朝代更迭，保持相对的稳定性。尤其是在交通不便、生产较为落后的边远民族地区，他们较少接触外界，原始民舞遗存保留的更为完整。从微观角度来看，某一民间舞种在同一地区、同一民族或不同地区、不同民族的流传中，出现大同小异的现象，这就是民间舞蹈的变异性。其形成原因主要有三点：①集体创作和流传是产生民舞变异性的内在原因。特别是充当领

<sup>①</sup> 隆荫培、徐尔充：《舞蹈艺术概论》，第45页，上海文艺出版社，1997。

舞角色的民间艺人、乐手、巫师等，他们的性格、情绪、熟练程度，都可能给民舞的传播带来很大的浮动性。②时代与生活的变迁是引起变异的外在因素。驱鬼逐疫、祭祖祈天的原初功能逐渐消失或转化，渴望美好的生活，抒发健康向上的情感，展现时代的精神风貌，成为民间舞蹈新的内涵。如早期与萨满跳神治病有关的《安代》舞，已发展成蒙古族群众欢庆年节的自娱性民间舞。③各民族民间舞蹈的相互影响是产生变异的助力。在大杂居小聚居的民族地区，民间歌舞的影响融合，使你中有我、我中有你的现象十分普遍。流行于内蒙呼盟地区的《罕伯舞》，是达斡尔、鄂温克、鄂伦春三民族群众共同喜闻乐见的民间舞蹈，二人一组、呼号跺踏而舞的基本形式大体一致，只是舞姿略有变异，步伐分别为滑拖步和跺踏步，这三个民族毗邻居住，该舞在各自的生活中形成了自己的特点。各民族民间舞蹈借着时间和空间上的自然流动，形成民舞文化多变而丰富的总体。

## 二 民间舞蹈与民俗的关系

人类作为舞蹈的创造者和体现者，势必在舞蹈中积淀着人类行为的演进和发展的痕迹。我们从艺术与人类的关系这个大视角来探讨舞蹈的本质与规律，不难发现舞蹈与民俗文化水乳交融的密切关系。著名的民俗学家钟敬文先生说：“民俗现象，主要是广大人民在长期的社会历程中，为了满足生活的各种需要而创作出来，并不断加以修缮、丰富而发展过来的民族文化总体的一部分。它深印着广大人民的足迹，凝聚着他们的智慧和才能。它是普通文献所缺少的历史的珍贵资料。”<sup>①</sup> 传统的民族民间舞蹈即是一种非语言文字的人体动态民俗文化现象、民间舞蹈是民俗事

① 钟敬文：《新的驿程》，第457页，中国民间文艺出版社，1987。

象中最生动最形象的组成部分。

如前所述，民间舞蹈和民俗事象联系最为密切的是岁时民俗、人生仪礼民俗和信仰民俗。岁时民俗的由来与发展十分复杂，它往往杂糅传统历法、农耕生产、民族历史、宗教信仰等多种民俗于一体。岁时民俗和舞蹈的群众性最为广泛，民族性和地域性也最为鲜明。春节是中华民族共同的节日，已有三四千年的历史，农历正月期间，举国上下各民族都以自己的独特方式欢度佳节，而载歌载舞是不可缺少的娱乐形式，无论是汉族的扭秧歌、耍狮子、耍龙、花鼓灯、打腰鼓，还是少数民族的铜鼓舞、芦笙舞、打歌、锅庄舞、摆手舞、嘎光、赛乃姆、安代，可谓五彩缤纷、百花争艳，节日期间是民族歌舞的大荟萃、大汇演，民间歌舞将节日烘托得更为热烈欢腾。

人生仪礼，国际上又称“通过仪礼”，它是指人类生活中普遍遵循的四大仪礼习俗，即诞生礼、成年礼、婚礼、葬礼，其中各民族的婚礼和葬礼中的仪式和民间舞蹈最为精彩。婚礼、葬礼在民间通常被称为红事和白事，它们分别标志着两个不同的人生重要阶段的转换，同时也是各民族风俗民情的大展演。以婚礼为例，我国各民族的婚姻习俗是丰富多彩的，在一夫一妻制婚姻形态中，仍能看到种种原始婚俗的遗风。抢婚是一种很古老的婚姻习俗，由氏族外婚所引起。遗存下来的抢婚已由原来的真抢变为象征性的迎亲仪式。凉山彝族的“抢婚”以棍棒泼水为媒。婚前三日，由新郎兄弟领头，挑选精壮男子数人带着猪和酒到女方家迎亲。女家的姐妹和好友早已作好储水准备，当迎亲的人一到门口，一盆盆清水劈头盖脸泼来，水战考验之后，抹黑战又开始了，新娘的女友用和有辣椒末的铜黑，趁迎亲者不备涂到他们的脸上，使其出丑，而后女家又拿出棍棒追打他们，迎亲者只能宽宏大度，因为这些举动都是对“抢亲”者的象征性阻止。在一片混战中新郎终于抢到了新娘，双方握手言欢，在婚礼上喜跳对脚

舞<sup>①</sup>。此种极富喜剧色彩的独特婚俗，动感极为强烈，仪式与舞蹈已融为一体。

信仰习俗包括原始宗教和现代宗教中的民间信仰部分，在社会生活中这两部分都表现出形形色色的民俗事象和舞蹈形态。原始宗教信仰包括自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜，其中既有原始宗教舞蹈遗存，又有许多民间舞蹈成分。流行于阿尔泰语系各语族的萨满舞，纳西族东巴舞，均属于原始宗教舞蹈遗存，对于研究原始舞蹈形态以及宗教史具有珍贵的历史价值。此外，各民族不少传统民俗节日大多是由原始祭祀活动演变过来的，与原始信仰有着密切的联系。壮族蚂蛸节和蚂蛸舞的原生形态，是祭祀雷神和青蛙崇拜的仪式舞蹈，现存寻找、吊孝、游田、埋葬蚂蛸等仪式和 11 段表现祭祀、征战、劳动的系列蚂蛸舞，以蚂蛸出世舞为首段，庆丰收舞为末段<sup>②</sup>，最后落在祈求青蛙神保佑庄稼丰收的主旨上，这正是壮族先民原初的意愿。古代壮族先民进入农业社会后，庄稼的丰收关系到先民的生存繁衍，他们逐渐发现青蛙的鸣叫与农耕雨水有密切的关系，青蛙成了丰收的象征，便对青蛙产生了特殊的感情并加以顶礼膜拜，认为只要虔诚地崇拜青蛙，就会感动雷神普降春雨，产生了青蛙助人的传说以及祭奠青蛙的仪式和舞蹈，并流传下来。壮族先民的蛙崇拜观念，在大约二千五百年前的左江花山崖壁画上已有体现，数以百计的蛙形人姿态，可以看作是面向水流湍急的江水做祈祷的祭祀仪式舞蹈。广西出土的铜鼓鼓面上的青蛙立体浮雕，也可看作是壮族先民蛙崇拜的象征。不言而喻，信仰习俗渗透在民间舞蹈深层的文化内涵里。

民间舞蹈与民俗在它们产生的初期就已融为一体。比如丧葬习俗，从古代墓葬的出土考察，至少在二万年前就已经有相当完

① 参见陶立璠《民俗学概论》，第 226 页，中央民族大学出版社，1987。

② 参见金涛《图腾舞蹈文化的遗韵——壮族蚂蛸舞初探》，舞蹈艺术第 27 辑。



整的葬仪了。《周礼·春官·大宗伯》有“以丧礼哀死亡”之语。我国南方的少数民族至近现代仍保留着古老的以舞治丧的“娱尸”习俗。土家族《跳丧舞》又称“闹丧堂”、“打丧鼓”，参加丧礼活动的除死者的直系子孙、旁系亲属、姻亲亲戚外，还有邻里乡亲、同事、朋友等上百人之众前来吊唁，当地故有“人死众家丧，一打丧鼓二帮忙”的俗语。出殡前夜，在灵柩前，鼓师击牛皮鼓并领唱，家族亲人和邻里乡亲踩着鼓点节奏应歌接舞以兴哀，屋内屋外众人既是表演者又是观众，一批未下另一拨又挤上场来，不遗余力全身心投入到舞蹈中。数百人边宴饮边歌舞通宵达旦。次日清晨，起柩出殡。吹鼓手队前引路，孝子和众人牵绳（执绋）而行至墓地，将死者头枕大山脚向清江下葬掩埋，葬后还要进行祭奠<sup>①</sup>。土家族跳丧的习俗，早在唐代樊绰《蛮书》卷十一就有土家先民其父母“初丧，击鼓以道哀，其歌必号，其众必跳”的丧俗记载。不难看出，土家丧葬仪式和《跳丧舞》以手舞足蹈的“喜”的形式，娱悦死者亡灵，表达了子孙及亲族的一片孝心，祈祝先世亡灵保佑族民兴旺的愿望。《跳丧舞》在土家族的丧葬仪礼中得以传承发展，同时又以人体动态表现了土家古老的丧俗文化内涵。

从剖析与民间舞紧密相联、丰富多彩的民俗事象中，我们可以看出，民间舞蹈与民俗的密切关系首先表现为传统的民族年节、婚丧仪礼、祭祀仪式等民俗活动，为民间舞蹈的传承提供了特定的时空坐标、表演环境，在内容上提供了特定的社会文化背景；同时，民间舞蹈以人体规律性的动态为媒介，表现、传达并保存了民俗事象的主旨和文化内涵，并不断受到民俗文化蕴含的影响和制约。民间舞蹈和民俗的传承载体均为特定的民族群体，

<sup>①</sup> 参见郭于华《死的困扰与生的执著》，第221～225页，人民出版社，1992。

以它广泛的群众参与性和动作的感召性来吸引民众,以地缘关系为纽带的村寨、乡、县,或以血缘关系为纽带的家族,在民俗活动的特定时空中形成了特定的社会群体,特别是通过集体作舞的方式强化了他们之间的关系,增强了民族群体的认同感。

民间舞蹈是民俗文化的有机组成部分,二者互为依托,相得益彰。

### 三 舞蹈民俗学的界定和研究范围

“民俗学”(folklore),自1846年由英国考古学家汤姆斯(W.J. Toms)正式提出这一学术名称以来,已有150多年的历史了。民俗学做为—门科学出现在中国社会,是在“五四”运动前后,1922年在北大创办的《歌谣》发刊词中,“民俗学”这个名词第一次被科学地使用,至今中国的民俗学事业已走过了70余年的历程。新中国成立以后,特别是从20世纪70年代后期以来,民俗学迅速崛起为一种热门学科,中国民俗学史进入新兴的发展时期。1991年钟敬文先生在他的《民俗文化学发凡》这篇重要的讲演中,对民俗学的概念、性质、研究范围、学科体系结构、方法论等根本性问题,进一步深刻而科学地阐述了他的观点和设想。其中在民俗学体系结构的框架中,提出了建立和研究艺术民俗学等支学门类的构想<sup>①</sup>。正是在这一倡引下,我们提出“舞蹈民俗学”(dance folklore)这一新兴支学,力图从民俗文化的新视角透视舞蹈现象,运用民俗学的方法和科研成果对舞蹈进行研究和探索。

民俗学主要是研究广大人民创造和传承的中下层传统文化,舞蹈民俗学确立研究对象时无疑要以此为参照系。1996年9月

<sup>①</sup> 钟敬文:《钟敬文学术论著自选集》,第474页,首都师范大学出版社,1994。

钟敬文先生在北师大举办的“中国民间文化高级研讨班”上做学术讲演时，强调当前中国民俗学界的工作重点仍然应当是以农村传统民俗的考察和研究为主，他认为这是由民俗学的学科性质和中国民俗文化的历史及分布状况所决定的。从中国舞蹈发展史来看，从以上我们对民族民间舞蹈的文化特征及其与民俗的密切关系的分析来看，舞蹈民俗学确立以民族民间舞蹈为主要研究对象，是十分必要且完全正确的。

近现代以来，在专业舞蹈家编创表演的创作舞蹈（art dance），也有不少以反映各族人民的风土民情为题材的作品，其中不乏深受群众喜爱的舞蹈精品。比如以各民族婚俗为题材的舞蹈作品就有《喜背新族》（彝族）、《布里亚特婚礼舞》（蒙古族）、《宴席曲》（回族）、《伴嫁歌》（布依族）、《迎亲路上》（裕固族）等等。舞蹈创作中的民俗现象，是舞蹈家艺术化了的民俗事象，取材来自各民族人民的劳动与生活，但经过舞蹈家的创作与升华，艺术化、舞蹈化了的民俗事象，就更具有艺术欣赏价值。从广义的研究范围，舞蹈民俗学应该把民俗事象中的民间舞蹈和舞蹈创作中的民俗描写都纳入自己的研究范围。也可以说，凡是舞蹈化的民俗事象，或凡是民俗化的舞蹈事象，都是其研究的对象。然而，无论从民俗学的学科性质或是从舞蹈的悠久历史和文化价值上看，舞蹈民俗学的研究重点或者首先应当以在群众中自然传衍的、传统的民间舞蹈为主要对象。

舞蹈民俗学是一门研究舞蹈与民俗之关系的学问。从舞蹈化的民俗事象研究入手，通过对民间舞蹈的原生形态和变异形态的结构、类型和特征、社会功能等方面的全方位研究，探析民间舞蹈深邃的文化底蕴，揭示舞蹈与民俗有机结合的规律以及民间舞蹈自身的发展规律。舞蹈民俗是一种把风俗与舞蹈形式融为一体的文化样式，表示它包含着舞蹈本体以外的文化因素。因而，舞蹈民俗学对舞蹈的解释和研究，主要是社会的，其次才是艺术的、美学的。

“从民俗学的一般性质来讲，它应当是现代学的，它的工作是对现存民俗资料进行调查和搜集，研究的目的当然也是为了现代”<sup>①</sup>。舞蹈民俗学的研究亦系现代学，我国幅员广袤的各地区尤其是少数民族聚居区，在丰富多彩的民俗事象里，包含着异彩缤纷的民间舞蹈，它们当然是本学科首要考察和研究的对象。舞蹈民俗学的方法论从处理民俗事象的专业方法角度，主要是田野作业（field work）的方法。舞蹈民俗学要建立一套对区域性（或称“小型社区”）的民间舞蹈进行田野作业的、科学的、可操作的方式方法，同时要与文献学方法相结合，要注意对民族整体文化的把握，把民间舞蹈和它产生的社会历史背景、生态环境、舞蹈群体的民族心理、民族信仰、审美情趣等，看作是一个系统的、完整的文化体系，使我们更为准确、深入、透彻地剖析民间舞蹈表层和深层的文化蕴涵。方法论的研究必然是舞蹈民俗学的重要课题之一。

舞蹈民俗学是一门交叉的边缘学科，它的研究需要同时关照民俗学和舞蹈学（dancology）两个学科的理论与方法，体现舞蹈与民俗交叉研究的优越性及其理论和学术特色。就是说，在考察、分析、研究一个民间舞蹈事象时，需要我们将聚光灯对准舞蹈学和民俗学融合后的新焦点进行审视，不是把二个学科的方法简单相加，而是要取其所长、融会贯通，形成舞蹈民俗学自身的特色。同时还要吸取人类学、历史学、考古学、语言学等学科的科研成果，进行多学科科际整合性研究，这是当代社会科学研究的有效途径。不言而喻，这个科研课题具有积极的现实意义。

（原载《中央民族大学学报》社科版，1998年第2期）

① 钟敬文：《民俗学的历史问题和今后的工作》，第450页，首都师范大学出版社，1994。

● 郑志明

## 民俗文学的研究范畴及其展望<sup>①</sup>

---

郑志明 (1957~ ), 男, 台湾新竹人。文学博士, 现任南华管理学院比较宗教研究所所长, 南华管理学院宗教文化研究中心主任, 哲学研究所研究员等职。主要从事宗教与社会文化研究, 代表作有《神明的由来》、《文学民俗与民俗文学》等。

---

### 一 前 言

本世纪初随着西方民俗学的传入, 引发了文学课题与研究的新风潮, “民间文学”成为民俗学的主要关心的范畴, 从歌谣、传说、故事等的采集与研究, 意识到传统文学以外, 来自于民间生活的文学创作领域, 此一领域随着大量采集作品的刊行与庞大研究人员的投入, 奠定了其发展的基础。

但是由于发展的时间比较短暂, 其中又曾因政治与时代的因素, 有一段长的停滞时期<sup>②</sup>, 导致此一领域范畴的界定形成了许

---

① 民俗文学即指我们通常所说的民间文学。

② 一九三七至一九七七, 可以视为“民间文学”研究的停滞时期。陈启新:《中国民俗学通论》, 第43页, 中山大学出版社, 1996。

多的混淆现象，学者各自有不同的诠释与界说，彼此在观念上出入甚大。就文学的类别来说，“雅正文学”、“通俗文学”、“民间文学”等应该是三种不同的文学范畴，但是三者的范畴并非完全没有交集，这种交集就造成了认知的混淆地带。就学术研究来说，“民俗学”、“民俗文学”、“文学民俗”<sup>①</sup>等亦是三种不同的研究领域，但是在学术界里这三个领域的学者大量重叠，很难厘清其中的界限。

“民俗文学”是指以“民间文学”为主要范畴的学术研究领域，有些学者称为“俗文学”<sup>②</sup>或“民俗文艺学”、“民间文艺学”<sup>③</sup>。此一学术领域是奠基于民间文学采集的基础上，可以说是民众集体创作的口头文学，不同于文本化的文学形式，其文本的整理还是要回到口语传播的民俗情境之中。民间文学虽然具有“文学”的形式，却有浓厚的“民俗”内容，“文学”与“民俗”是紧密地结合在一起，造成“民俗文学”的领域必然横跨在“民俗学”与“文学的范畴上，导致有些学者常将“民俗文学”归类到“民俗学”<sup>④</sup>。

“民俗文学”确实是很难定位，基本上应该是属于“文学”研究的领域，但又不同于以“文本”为主的文学研究，而是重建

① “文学民俗”或称“文学民俗学”、“文艺民俗学”。郑志明：《“文学民俗”的研究范畴及其展望》（“民俗与文学学术研讨会”，中山大学，一九九八）。

② “俗文学”一词，在语意上比较暧昧，包含了“通俗文学”与“民间文学”，也有学者将“俗文学”等同于“民间文学”，如娄子匡、朱介凡编著的《五十年来的中国俗文学》，第1页，正中书局，1963。

③ “民俗文艺学”与“民间文艺学”牵涉到“文艺”的定义问题，有些人将“文艺”扩大到文学与艺术，当简称为“民艺学”时，就偏向于艺术了。也有学者将“以民间文艺学”等同于“民间文学”，如姜彬《区域文化与民间文艺学》，第130页，中国民间文艺出版社，1990。

④ 目前有些“民俗学史”的著作，将“民俗文学”归类到“民俗学”的范畴，如张紫晨的《中国民俗学史》，吉林文史出版社，1993，王文宝的《中国民俗学史》，巴蜀书社，1995。

“语言文本”，是种特殊语言艺术，超出了传统文学的讨论范畴，原本就不是“文学”所专注的领域，硬归类到文学研究的范畴是有些阻力与困难的，有必要另立出一个独立的领域来，以别于文本的文学研究。“民俗文学”虽建立在“民俗学”的研究基础上，可是应清楚地分辨出“民俗学”与“民俗文学”是二个不同的领域，虽然“民间文学”也算是一种民众传承的民俗文化，故初期被纳入到“民俗学”的范围里，视为具体的民俗事象。但是就“民俗学”的研究内容来说，是偏重在民众社会生活的物质与文化现象上<sup>①</sup>，重点在于探讨民众的生活习惯、行为方式、伦理观念以及心理结构等，硬将“民俗文学”归类到“民俗学”，在研究课题与方法上是极不相应的。

“民俗文学”是文学与民俗学的交叉领域，是独立于文学、民俗学的原有范畴，自成一个完整的知识体系。此一体系原本是文学的边陲与民俗学的边陲，是个边缘的角色，长期地被忽略与轻视，比如在文学的传统领域里根本少有民间文学立足的空间，更遑论“民俗文学”的体系建构。随着时代的变迁，边陲也可能成为新兴的流行核心，广受重视。那么，“民俗文学”就必须进行自身的体系性建构，除了大量“民间文学”的采集与累积外，在知识理论与方法上更要不断地孕育出成熟的解释架构。此一架构无法是封闭性的单一范畴，必然地要将各种相关的学科重新进行联结、交叉与组合<sup>②</sup>，须要更多学术研究人才的投入，才能有高度发展的契机，尤其是在理论体系的建构上，更有待学者们的共同探讨与建树。

① 王献忠：《中国民俗文化与现代文明》，第30页，中国书店，1991。

② 秦耕：《文艺民俗学》，第6页，安徽文艺出版社，1993。

## 二 “文字”与“语言”的问题

“民俗文学”不单是文学的“雅”与“俗”的问题，还牵涉到“俗”文化中的“文字”与“语言”的问题，包含的层面较广，有待深入的厘清与分析，若能将问题的纠缠现象明确地指出，亦是一大功德，有助于未来理论体系的建构与发展。

“民俗学”虽然是近代从西方引进的新学术领域，但是传统社会早已注意到文化的“雅”“俗”现象，意识到民俗社会的存在，昔日习惯称为“民间”，有别于代表“官方”的教化社会。在中国的传统社会里很明显有两个不同的文化传统，即“官方”典章制度下的大传统，以及民间生活习俗下的小传统<sup>①</sup>。这两个传统说明了中国社会主要可分成雅文化与俗文化等两个层次，就生活的价值观念、知识认知与情趣感受等皆大不相同。

但是，在中国“雅”与“俗”不是完全对立，反而是相互依存，“俗”是“雅”的基础，“雅”是“俗”的超越<sup>②</sup>。“雅”与“俗”只是粗略的相对分类，如果就文学的内容与形式来说，早就“雅”中有“俗”，“俗”中有“雅”，二者有着相互联系与依存的关系。比如就诗歌来说，从《诗经》开始就与“民歌”有深层的互动关系，早有着“雅化”与“俗化”的两个倾向<sup>③</sup>，人民诗歌的语言经由文字的写定，成为官方的雅乐文化，成为统治者宗法制度下的组合文化，但未必完全化尽乡土语言的俗化痕迹，

① “大传统”与“小传统”等词有问题，“大”与“小”是价值判断，还是从官方的立场来作区分。亦有学者区分为“高次元传统”与“低次元传统”，不过“高”与“低”亦是价值判断，或者命名为“雅传统”与“俗传统”会比较少纷争。郑志明，《台湾民间宗教论集》，第193页，学生书局，1984。

② 曲金良：《中国民俗文化论》，第2页，青岛海洋大学出版社，1995。

③ 杨民康：《中国民歌与乡土社会》，第102页，吉林教育出版社，1992。



而官方的雅乐诗歌，民众仍以民歌的语言形式来加以传诵与创造。

真正导致“雅”与“俗”的对立，来自于官方教化系统“崇雅抑俗”的文化心态，比如将诗歌区分为“正风”与“变风”，形成正邪之分，进而将民歌视为淫乱的语言声音，恐怕其危害了官方礼教的楷模与典范。孔子基于教化的关系，主张“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语》子罕篇），重视诗歌的礼乐教育，主张“乐正，雅颂各得其所”，雅乐的教化目的，自然对民歌有防范之心，即《论语》阳货篇：“恶郑声之乱雅乐。”孔子之“恶”并不是反对民歌，而是重视诗礼乐的人性情志教育<sup>①</sup>，但是这样的教化理论，导致“雅”“俗”的分野，且在优势的官方主导意识下，强化了重雅轻俗与崇雅抑俗的文化心态。

不因为雅乐的典章教化，民歌就消失了，民歌依旧是民众乡土生活的艺术语言，结合了群体共享的欢乐与舞蹈，直接用语言来表述群体的文化传播活动，《吕氏春秋》谓“观其音而知其俗”，明确地指出民众的俗文化是以“语言”（音）作为载体<sup>②</sup>。民歌在语言的传唱下，亦是历代流行与普遍流传，是直接承续于语言活动的审美艺术与生活交际，是人们经由社会生活实践活动所创造出来的精神文化产品。由于民歌的民众语言传递的文化系统，除非获得了雅文化的“文字”记录，很难被保留下来，但是转化成文字的语言，也可能被雅文化所吸收，丧失了其原本俗化的生态环境。如此，民歌等俗文化之所以被忽略，也未必完全是崇雅抑俗的文化心态所造成，而是俗文化的口传心授的语言创造系统，原本就是独立于雅文化文字传播教化系统之外，有其自足

① 张惠慧：《中国古代乐教思想论集》，第35页，文津出版社，1991。

② 朱传迪编：《中国风俗民歌大观》，第3页，武汉测绘科技大学出版社，1992。

的文化功能与表现形态。

“雅”与“俗”都是人类精神活动的高度创造，其差别应该是传播工具的不同，是由于“语言”与“文字”等二套符号系统所造成的，“雅”文化离不开“文字”的传播系统，“俗文化”离不开“语言”的传播系统。问题是“文字”与“语言”不是完全对立，“文字”记录了“语言”，“语言”传述了“文字”，二者亦是经常地交流与互动的，“雅”文化的“文字”传播吸收了不少“俗”文化的“语言”美感经验，“俗”文化的“语言”传播亦接纳了不少“雅”文化的“文字”智慧累积。自古以来，“雅”与“俗”一直有着动态的交际关系，其关系主要有二，第一，俗入于雅；第二，雅入于俗。

所谓“俗入于雅”，即俗文化的语言形态与活动功能，被转换成文字的书面符号形式，充实或扩大了雅文化的内容与形式。除了民歌外，民间的传说故事被文人的记录传抄，引发了志怪、传说等小说文体的发展。民俗的语言传说故事，不仅提供了小说文体相关的素材与雏形，更提供了艺术想象的创造魅力<sup>①</sup>。而民俗的精怪信仰，也成为文学的母题之一，以文字记录了民众经由语言所传达的原始信仰理念，这些理念在志怪与传奇里造就了千姿百态的精怪文学形象<sup>②</sup>。民俗的生活事象成为文学创造的题材，不局限于小说，唐诗中也有丰富的民俗诗，融合了各种民俗事象来表现作者文学创作的思想感情，以民俗的美感情趣扩大了诗歌精巧的文字构思与情境<sup>③</sup>。

所谓“雅入于俗”，即雅文化的文字传承与审美功能，重新被转换成语言的声音符号形式，与俗文化的艺术形式紧密地结合

① 俞汝捷：《幻想和寄托的国度——志怪传奇新论》，第29页，淑馨出版社，1991。

② 刘仲宇：《中国精怪文化》，第349页上海人民出版社，1997。

③ 何立智等选注：《唐代民俗与民俗诗》，第13页，语文出版社，1993。

在一起。民众因经济条件与教养水平的提升，吸收了雅文化的艺术形式，形成了特殊的市井文化，本质是俗文化，亦纳入了不少士子的雅文化，建构出娱乐市民为主的讲唱文学形式，使雅文化未能免“俗”地染上了市井气<sup>①</sup>。民间曲艺与通俗小说，是市井文化的体现，结合了大量的失意文人，形成了一种族群复杂、内容宽泛的通俗文化<sup>②</sup>。通俗文化在表现上是有“雅”有“俗”，以“雅”的文字传承智慧去建构“俗”的语言讲述系统。就曲艺来说，“雅”“俗”之间的界限不是很清楚，戏曲很早就由俗入雅，同时也由雅入俗，扩充了民间原有的讲唱艺术，到了宋代曲艺更与民俗结合，形成了瓦舍的民间文艺，达到空前的繁荣景象<sup>③</sup>。

通俗文学即处在雅、俗文化的交集地带，亦处在语言与文字的交叉互用之中，一方面可以经由语言的讲唱形式到处传播，一方面经由文字的定本形式在历史上传世。通俗文学应该是界于雅正文学与民间文学之间，或者说，早期是属于民间文学，比如“话本”，原是宋代民间说话人敷衍故事的底本，重点在于语言的传播，而非文字的记录，是以语言的形式适应市民阶层的文化生活需要，但是经由后人的文本集结，以及文人的“拟话本”，转而成为文人新的创作文类，失去了话本原有的语言活动与文化特性<sup>④</sup>。通俗文学经由文字的写定以后，就已不再是民间文学了，而是集体创作或作家创作的文学艺术作品，归类在文学的类别之中，属于“文学”，但又不同于传统的“雅正文学”，故名之“通俗文学”。

① “市井文化”基本上介于雅、俗文化之间，同时保留了语言与文字的传播形式。赵伯陶：《市井文化与市民心态》，第6页，湖北教育出版社，1996。

② 段玉明：《中国市井文化与传统曲艺》，第151页，吉林教育出版社，1992。

③ 倪钟之：《曲艺民俗与民俗曲艺》，第27页，百花文艺出版社，1993。

④ 陈钧：《通俗文学散论》，第13页，百花文艺出版社，1993。

就文字与语言的形态而言，“雅正文学”与“通俗文学”是同一类，“民间文学”则自成一类。但是就内容的表达形式来说，通俗文学仍保有口语的白描手法，以及民众可以接纳的特定审美习惯，通俗文学尚留有着民间文学的轨迹，就观念形态来说仍是社会生活的产物<sup>①</sup>，难免会有人将“通俗文学”与“民间文学”混在一起。通俗文学原本就游走于雅、俗之间，是一种书面文学，却能流通于民间市场，甚至被转换为语言文学，配合了广大民众的要求与好恶，很难从纯文学的角度来作考察，但是就作品的结构设置、情节安排与人物刻画等艺术表现，又往往可以达到纯文学的水平。

“民间文学”同样也有语言的艺术表现，此正是“民俗文学”研究的范畴，问题是“民俗文学”研究的是“民间文学”的语言形式呢？还是文字形式？有必要将所有的民间文学都采录成文字形式？“民俗文学”是“民间文学”的文本研究吗？

以上这些问题，应该是民俗文学研究者应该迫切思考的问题，尤其是研究者是以何种心态来面对民间文学的呢？民间文学失去了其语言传播的时空，还能算是民间文学吗？大量地采集整理，将语言转换成文字，就算对民间文学的抢救了吗？就算传承了民间文学吗<sup>②</sup>？当然，采集的工作是值得推广，让民俗文学的研究者可以获得更多的文本资讯，但是民间文学的生命力，不是靠文本来流传的，如果一个口传的言说文学的生存环境已经灭绝了，那么，语言文本的文字抢救，不正是民间文学垂死前的最后挣扎吗？这样的挣扎能获得新生吗？还是成为古董，以便后人的悼念呢？

“民俗文学”应该是自然地让“民间文学”能“俗入于雅”，

① 陈大康：《通俗小说的历史轨迹》，第300页，湖南出版社，1993。

② 《民俗文化与民间文学》，第200页，里仁书局，1997。

“俗”与“雅”的交会民间生存活力的自然发现，语言仍能以美感的方式继续创作与传承，而知识分子也能尽点力量，让“雅人于俗”，扩大了“民间文学”语言创作的环境，有着更多民众传承的口头文学。但是一定要把“民间文学”转换成文字，才是传承民间文学，算是错误的“雅人于俗”的心态，语言的口头文学惟有转换成文字形态才能获得保存吗？文字进入到语言世界里，是福还是祸？其中有无知识分子长期在雅文化教化下所形成的盲点？

如果“民间文学”只能以转换成文字的方式存在，那么可能变成另一种形态的“通俗文学”，已非“民间文学”了。“民间文学”可以被采集，以“文字”的方式出现，其真正的生命还是在“语言”上，惟有还原到“语言”的表达形式与情景，才能体会到民间文学的浓厚情感。“民间文学”之所以被保存，是因为有一个语言传播的民间社会，这个社会是经由“语言”来展示生活、塑造形象与抒发情感，即“语言”是他们主要的生活工具，用来认识社会、寄托愿望与表达感情，原本不是为了“文学”的创作，只是俗文化的累积与延续，自然形成了语言的审美意识与集体的审美实现，经由语言来进行集体的创作、流传、加工与保存<sup>①</sup>。

“民间文学”是在民众的文化心理结构上，以“语言”来表述其内在精神世界与审美意识，是高度人生经验的累积与创造，善于运用语言的特殊魅力，比如一词多义、同音异义、谐音打岔、双关影射等语言技巧，来进行各种生活中的观念表述，形成了某些集体的文学形式，比如唱山歌、说神话、讲故事、开玩笑、猜谜语等。摆脱文学的形式，“民间文学”是民众主要教化

<sup>①</sup> 李惠芳：《中国民间文学》，第27页，武汉大学出版社，1996。

工具，是与风俗习惯紧密结合的生存智慧<sup>①</sup>，必然进入到“民俗学”的领域。“民俗文学”与“民俗学”同样都是从人民的智慧、语言、信仰与艺术创造等方面入手<sup>②</sup>，虽然“民俗文学”偏重在“语言”的艺术形式上，但是在思维活动与生活体验上，是与“民俗学”相重叠的，同是民众群体意识与活动的历史积累。

可以这么说，“民俗文学”是建立在“民俗学”的基础上发展而成，因其特别强调语言的审美作用，而有别于“民俗学”，成为一个独立的学术领域，就形式来说，偏向于“文学”，其偏感的语言抒发，有着与文学相通的内在规律，是群体性的审美活动。就功能来说，则偏向于“民俗学”，来自于集体生活的共同的际遇与情感的愿望，带有着社会心理的深刻内容，反映出民俗文化的生存结构。“民俗文学”虽然不是“文本文学”，也不是“民俗学”，但是可以引进“文学”与“民俗学”的相关理论与方法，深入到“民间文学”的口传世界中，探讨语言的文学形式与民俗内涵。

### 三 “形式”与“内容”的互渗

当“民俗文学”定位为“语言文本”的研究时，其范畴大致上已经很明确，主要包含了“语言”的文学形式与象征内容。形式与内容应该是一体，共同立足于民俗的生态环境，其外在的艺术形式与内在的心灵体验是结合起来，艺术的审美形式是建立在文化的生活感受上，是人们精神世界的审视与创造，以“语言”作为载体，充分运用语言的动态美感，经由集体千锤百炼的加

① 钟敬文：《民间文艺谈薈》，第22页，湖南人民出版社，1981。

② 张紫晨：《民间文艺学民俗学论文集》，第295页，北京师范大学出版社，1993。

工，凝聚了民俗生活的景观，以及丰富的语言形式与美感<sup>①</sup>。

民间的“语言文本”如何就其形式来作分类呢？这一点学者各自有不同的主张，比如周作人、徐蔚南、王显恩、沈杰三、叶德均、杨荫深、陈光尧、赵景深、匡扶、贾芝、张紫晨等人都曾提出分类的方法<sup>②</sup>。虽然分类各自有不同的主张，基本上还是扣紧在“语言文本”上，着重在口传文学，不包含文本化的“通俗文学”。其中，“民间说唱”与“民间曲艺”，则介于口传文学与通俗文学之间，说唱或曲艺纯粹是以“语言文本”为主，纯是口语相传的集体创作，则是“民间文学”；若以书面的定本作为语言传播的母体，“语言文本”是以“文字文本”作为底本，则应归类为“通俗文学”，不能算是“民间文学”。

“民间文学”从语言的属性，可以分成韵文的民歌与散文的故事等两大类。所谓“民歌”种类很多，是采用吟唱或押韵的语言形式，进而包含了谚语、谜语等精致的语言创作。所谓“故事”，是采用讲述或演说的语言形式，包含了神话、传说、寓言、童话、笑话、趣事等。就语言形式来说，民间文学本身就是一种艺术品，讲究优雅的语言旋律，或者自圆其说的语言结构，不必转换成文字，早有其审美意象的内在规律。

“民俗文学”应该直接从“语言”入手，不必经由转译成“文字”的间接管道。“语言”本身就具有美学内容与形式，是人类性灵生命的艺术展现，不只是外在的表达工具而已，而是人类生活智慧的结晶，工具与目的是统合的，超越形式与工具，直接来自人们生命的感觉。“语言”这样的形式是人类自身原有精神

① 李惠芳：《民间文学的艺术美》，第163页，武汉大学出版社，1986。

② 前面各家对民间文学分类的主张，谭达先曾作了大略的概述，谭达先之后，学者还是有不同的分类方式。谭达先：《中国民间文学概论》，第36页，木铎出版社，1982。

与形上美学<sup>①</sup>，表达了生命本身思考与情感的敏感能力，不用穷尽知识与文字，就可以直接以语言来逼近心灵的存在，反映共有面临世界的感受生命。人类需要摄取知识来扩充心灵，但是心灵的智慧早在知识整合以前，就已感受到生命的真实存在<sup>②</sup>。人类创造了“文字”累积了知识，但并不意味着人类存在的感受，必须经由“文字”的形式来表达，太着重“文字”，反而容易被形式所宰制，“文字”原本是人们工具性操作的延伸物，但是人们却过分地依赖文字，反面被文字的形式所宰制与操纵，远离了“文字”以外人自身的真实感受<sup>③</sup>。

“文字”不是文学的惟一表达形式，“语言”原本就是文学的母体，是人类思想生命的自然延伸，没有“文字”，还是可以经由“语言”来累积与传播的。文学没有必要一定非用“文字文本”的方式来加以流传，将“语言”转换成“文字”，是否只为了文化“博物馆”典藏呢？还是人们非得经过文字认知的阶段方能体验民间文学的美？更过分的是采用“文字文本”的文学典范标准与审美方式，指责民间文学一无是处，层级太低，不够格称为“文学”。如何突破“文字文本”的审美形式，重建语言文本的审美形式呢？这是一个很有趣的问题，如何让已习惯文字操作的文学工作者，改采语言方式来面对文学创作？

“民俗文学”如何真实地面对“语言”的文学形式呢？“语言文本”最大特征，是集体审美意识的实现，在“语言”上进行集体的创作、加工、流传与保持，其文学形式不同于“文字文本”

① “形上美学”一词是史作桢所创，意指美学是超越形式，直接诉诸于人自身的整体存在。史作桢：《形上美学导言——一种对于中国古典哲学之基础性的反省》，第25页，仰哲出版社，1982。

② 史作桢：《心灵开启与形上史》，第21页，唐山出版社，1988。

③ 史作桢从“形上美学”进一步主张“文字解放”。史作桢，《文字解放之真义——燃烧的生命》，《文明探索》卷一，第31页，书乡文化公司，1995。



的固执性格，随时都可以加工润色与改造创作，在直接来自于口传心授的语言风格上，充分发挥口头创作的独特魅力。一般“文字文本”也重视语言结构，但是其语言是依附在文字之下，是从文字的知性结构，来安排语言的表述形式，定型在文字的艺术表现上。“语言文本”是直诉于听觉，表现出语言流畅活泼的动态美感，读者与听者，不必要有文字的文学素养，就可以在声音的听觉活动中，产生如痴如醉的美感效果。

“民间文学”是民间文化的一种载体，其主要内涵即语言与民俗，以语言建立其独特的表述形式，以民俗建立其独特的表述内容。若不了解民间的语言与民俗，就无法体会民间文学的审美蕴涵，失去了民间文学的语言美与民俗美。“民间文学”的语言形式有下列三种特性：

第一，主客一体：“文字文本”可以独立于作者与读者之外，“语言文本”则是集体创作，讲者与听者是互为一体，需要有一个动态的讲述空间，融合了主体与客体共有的心灵感受，建构了互为观照的审美空间，经由语言进行彼此间的共鸣交通。语言是在主客的传播的过程中，反复锤炼与加工，逐渐地在章法、句式、节奏、韵律等方面进行改良，在互相学习的过程中，增添了比兴、夸张、排比、谐音、双关等技巧，强化了语言形式的表现张力，是主客相互依存的集体创作，依循着交流的语言信息与技巧结构，被广泛的吸收与流传，形成了相对稳定的艺术形式与创作手法，包括了讲述方式、结构层次、修辞技巧、音韵格式、习惯用语等，都是在传播的过程，主客不断地角色互换，其语言在不断地加工中逐渐完善，带有着集体的审美意识与创作风格。

第二，选择与变异：“文字文本”经由“文字”的选定后，就不能更易，若有修订，是另一次的再创作。“语言文本”在传承的过程中受限于外在的时空环境，比如受民间自身文化水平的影响，以及集体的实用目的，比如抒情的民歌情歌，娱乐的故事

笑话，信仰的神话传说，知识的谚语谜语等，经由实际的需要，而获得一再地流传，在传承与接受的过程中难免有选择性与变异性<sup>①</sup>。语言本来就会随着时空变迁，有着浓厚的地域性与时代性，甚至随着流行文化而有着时髦语言，导致民间文学有着多样变异的发展可能。其次，是每一个传播者，因其表达、理解与记忆能力的不同，其使用的语音、语法与词汇等也巧妙有别，更增添了民间文学的变化性格。每一次的传递，都可能是语言的再一次选择与创作。对“民俗文学”的研究者来说，不能仰赖文字的定本，更不能只是单一的采样，必须掌握到其历史整体发展历程，从选择与变异的观点，掌握语言创作的特性，在永无定本的认知下，体会其特殊的因袭类型与套装语言的文学特色。

第三，会意与全观：“语言”只是工具而已，未必是最好的工具，也有“言不尽意”的缺失。“民间文学”虽然是语言形式下的文学创作，却要求不要执著于语言形式，直接进入到了美感的共振与共鸣中，感受到“意在言外”的观念同构，比“文字文本”更重视观念的文化传达，利用语言的特殊表演性，以及人们生活的共感经验，有着更多的情感传达，是无法完全转为文字形态来表现。有些学者批评民间文学的文字形式根本构成不了美感，这种批评更是忽略了民间文学在传达过程中的会意功能，其美感是紧接着口头创作而来，当下与民众心灵相互感通，彼此在共有的文化结构形成了神往入迷的传达情境与艺术共鸣。这是一种自然的美感旋律，是在生活的实践中不断地调节而成，是采用“全观”<sup>②</sup>的方式，融合了主客之间的往往对立关系，从个人的主体出发，又不断地超越个体，从现实的客体出发，又不断地超

① 《中国民俗文化论》，第57页。

② “全观”一词，取自史作桢的定义，谓人类在文字前或文字外早有著存在性的一致系统，有着“全观”的能力。史作桢，《文字解放的真义——关系》，《文明探索》卷三，第113页，书乡文化公司，1995。

越现实，是集体共同的艺术创作，不仅完善个人的安身立命，也完善了集体的精神实现。

民间文学之所以吸引人，绝不是单纯语言的文学形式，而是以“民俗”作为载体的生活实现，其关心的不是“文学”，而是“民俗”，即不是为“文学”而创作的，是为“民俗”而创作的，是民众心理与行为的集体积淀，直接诉诸于民俗的生活美感，经由不断的再传播与再接受，深入民俗的心理基础与文化情境。民间文学的价值，其民俗内容应该比文学形式更为重要，表达了民俗共有的知识水平、价值观念与审美兴味，来自于民间强烈的生命活力，是集体共享的文化宝藏。从民俗内容来看，“民间文学”有下列三种特性：

第一，实用与交际：民间文学最大特征是民俗生活的现实性格，从现实生活中观察、体验与实践，反映出稳定的民俗景观，是生活样式的模仿与承袭，表达了民众集体的文化意识，涉入到具体的民俗生活之中。民间文学让我们贴近于五彩缤纷的民俗社会，了解民众如何经由民间文学的口头创作，进行彼此间的信息交流、思想沟通、理想寄托与情感表达。民间文学不是为艺术而创作，是为了生存的实用性格而创作的，尤其是用在人际交往的社会网络之中，是基于现实需要形成了约定俗成的语言对应法则，适度地用在各种相应的礼俗活动之中。民间文学是人们民俗生活的一部分，兼具有社会生活与文化意识的双重性格，表达了民众习惯性的生活方式，以及程式化的思维模式。研究“民俗文学”的人，不能只关心其文学形式，更应该重视其生活中的民俗性格，探求其背后的精神意涵，了解人们在实际的生活过程中，如何巧妙地运用民间文学，来指导其社会生活，流传民间的文化意识。

第二，知识与教育：对民众来说，民间文学是一套约定俗成的知识系统，是人们现实生活中一脉相传的认知体系，伴随着生

生不息的集体传承生活，建构了贯串古今的学习模式，虽然缺乏“文字文本”的明确教育方式，却也具有着传达认知的教育作用。这种教育方式是集体凝聚的整合力量，生活的本身就是民俗的传递教育，是民众智慧的结晶，有着世代相继的指导作用，民间文学则是口传的知识教材，其内容极为丰富而多样，展现出乡土的风情与迷人的力量，显示出民俗生活的文化旋律，沉淀了集体生活的感情与教养。在感性之外，有许多理性的成分，比如社会规范性的人际伦理，以及道德要求的行为准则，都是民间文学想要表达的主题内容。或者，教忠教孝可能丧失了民间文学本身的情趣，但是民间文学依旧是民众生活的教科书，仍是民众最方便的教育工具，反映了集体共构的价值认知体系。

第三，信仰与娱乐：民间文学是立足民俗的文化意识之中，彰显出民众深层的传统心理，有着共通的信仰观念，民间文学与民间信仰在观念上是一脉相承，累积了民众集体的文化心灵结构。民间文学也可作为民众遵循的信仰体系，是人们传递观念与信仰的工具，是集体生活体验与心理状态的结晶，本身就具有着神圣的魅力，转而作为各种祈福消灾等仪式的活动依据。信仰的节庆与活动，经由民间文学的展演，常成为歌舞娱乐的嘉年华会。这种欢乐气氛即来自于民间文学的神圣性格，有着神人共欢的超越体验，带动了集体克服自然与社会的和谐之情，圆满自身的生存情境，促进了人与宇宙的自然生活规律。娱乐绝非仅是欲望的满足而已，可是集体对应自然环境而应和着生活的节奏，在欢喜的娱乐中，不仅愉悦身心，还可促进整体和谐，将信仰仪式自然融入生活之中。信仰、文学、娱乐三位一体，即是自成价值的生活美学。

就民间文学来说，文学形式与民俗内容也是不可分割的，文学形式是民俗的自然规律，民俗内容是文学的发生源头，二者都来自于生活的美感体验，是集体不断复现的文化观念与创作活

动，经由语言传达了人们共有的民俗思想。民间文学有文学，也有思想，思想与文学是相互渗透与交叉运动，是集体民俗美感的再传播与再接受。

#### 四 “民俗文学”的研究展望

“民俗文学”兴起于二十世紀初期，学者们开始提倡研究民间文学，进行歌谣、俚谚、传说、童话等征集<sup>①</sup>。可是，“民俗文学”曾随着二十世纪的结束而丧失了研究的价值吗？这不是危言耸听，一旦民俗的语言传播世界亡失了，“民俗文学”只能从事“文字文本”的研究，那么与其他文学研究有何两样呢？

这是一个世界的潮流，随着科技的发展与大众传播的流行，口头的创作空间逐渐萎缩，慢慢地“民间”不见了，依附于“民间”的文化，亦丧失了其语言的传播世界。连少数民族在现代化的过程中，作为民族特色的语言也逐渐失去了光彩的生命，其引以为傲的民间文学无法继续的传承下去了<sup>②</sup>。如果二十世纪快速地让人类走向现代化，这种走向是对民间文学的最大丧钟，瓦解了语言传播的文化世界。当语言的传播世界没有了，研究“民俗文学”还有意义吗？

这是一个吊诡的生存情境，人类到了二十世纪初广泛地关心来自于民俗生活的口头创作的文学世界，却在二十世纪末要把这种人类伟大的文化创作，送进博物馆永远的典藏起来，活在二十世纪的我们，难道只能为博物馆作典藏的工作吗？那么，我们研究“民俗文学”，不就成为“民间文学”的杀手或送终者吗？

“民俗文学”的真正生机，应该反原到语言传播世界的维护

---

① 王文宝：《中国民俗学发展史》，第18页，辽宁大学出版社，1987。

② 陶立璠：《民族民间文学理论基础》，第14页，中央民族学院出版社，1990。

与发扬，但是不须仰赖外在力量来推动，而是民间仍保存庞大的民俗活动空间，放任群众尽情的表现与发挥，而且愿意用语言的方式来传承自己的文化。在现代化的过程中，民俗文化的保存是有困难，文字传播的优势逐渐取代了语言传播的空间，压缩了其原有的生存情境，现代人应该学习如何尊重语言传播的世界，透过这种自觉，来帮助人们在语言世界中依旧拥有着创作的天堂，喜欢集体语言创作与传播的乐趣。

“民俗文学”工作者应从自身做起，反省自身对“民间文学”的态度，摆脱“文字文本”的优越感，进而视己身为语言传播的工作者，研究不是满足学者欲望与声望，而是让口头文学在民间仍有集体传播的生机。从这样的观点来看，“民俗文学”研究的展望，可分成下列三点来作说明：

第一，不是“抢救”，而是“传播”；有些人对于民间文学的搜集、整理与翻译等工作，是抱着抢救的心态，依旧有着“文字文本”较为高尚的心理，这种心理如果不改变，真的只是民间文学的送终者而已。“文字文本”只是语言的记录而已，提供民众语言传播的底本，还是要来自语言，回到语言，“文字文本”只是过客，而非定本，若是定本，则是民间文学死亡的宣告。传统民间文学始终维持着“语言文本”与“文字文本”相濡以沫的密切关系，比如汉人的各种神话——盘古、女娲、黄帝、夸父、嫦娥、大禹等已有文字的定本，仍在民间长期的语言传播，故事的内涵也更为丰富与多样，甚至发展成不同内容的新神话<sup>①</sup>。有些流传的“通俗文学”也提供了不少民间语言传播的底本，将文字重新复原为语言形式，进行新的口头创作与传播。民间文学的采

① 河南大学中文系已对《中原神话》进行普查，发现神话在民间有着强烈的活力，比“文字文本”更为丰富。参阅张振犁《中国古典神话流变论考》，上海文艺出版社，1991。

集工作，是为了累积集体创作的成果，提供下一波集体创作的资源，让民间文学取得语言传播的优势，继续流行在口语相传的群体审美活动之中。

第二，不是“建构”，而是“扩充”：经由语言的分析，发觉民间文学有其潜在的理论体系，“民俗文学”的工作者可以分析其内在的审美观念与表现体系，这样的诠释与说明，不是为了建构民间文学的现论体系。民间文学或许有其独特的创作理论，但是不需要学者建构出一套理论，来作为其创作的依据。就民间文学来说，其创作理论是“隐”的方式，而非“显”的方式，是集体的隐和，而非个体的显现。民间文学的创作，不是为“理论”而“理论”，原本就是来自于语言的天马行空，或许可以归纳出许多典范性的创作模式，但是其创作是集体抒发，不受任何预设立场的束缚与制约，自由地出入各种语言艺术，是情动于衷的集体共鸣，是心灵间相互交通不断地扩充而出。“民俗文学”当然可以进行创作理论的分析与研究，探讨集体审美意识的文学特性，不是用来指导民间文学的创作，也不是用来培养专业的民间文学作家。民间文学与其他文学的不同，理论不是建构，而是创作的回馈与扩大，必须重回到集体创作的生态环境中，扩充集体审美意识的深刻内涵与生动表现。

第三，不是“认识”，而是“认同”：“民俗文学”不是帮助我们认识民俗社会，而是认同我们生活的生存环境，再创精致的民俗文化。是“投入”，而非“旁观”；是“参与”，而非“观察”。过去，因为长期对民俗社会的忽略，而惊讶民间有如此丰富的文学遗产，是抱着刘姥姥进大观园的心态，对不理解的事物，常加以主观的批评与指责，顶多只求“认识”民俗社会而已，好像民俗是离我们好遥远的社会，一种不真实存在的文化空间。民俗社会是我们生于斯长于斯的生态环境，为什么我们不能“认同”，反而嘲笑民俗的俚俗低下呢？如果民俗是落伍过时的产

物，那么何必研究民间文学呢？没有“认同”，就不必研究“民俗文学”，何必为“研究”而“研究”呢？只为了满足自己的窥视欲望而已。当然，对非理性的民俗是可以指责的，问题是有无投入的认同理性，帮助我们检验与分判，何谓“理性”与“非理性”？不了解民俗，就没有批判的权利；不认同民俗，就没有指责的义务。指责其实就是民俗的自我更新，这是人们应尽的义务，这种义务是参与后的道德责任，共同创造民间文学再度流行的生态环境。

## 五 结 论

“民俗文学”是位于文学的边陲地带，脱离了传统“文字文本”的研究领域，特别标举了“语言文本”在文学中的地位与价值，对文学研究来说，是一个崭新的经验，不能完全套用文学研究既有的理论与方法。“民俗文学”亦处于民俗学的边陲地带，不是专以“民俗事象”作为研究领域，而是以“语言文本”作为媒介，间接地探求民众的生活习惯、行为方式、思维观念与心理结构等，对民俗学研究来说，多了“语言文本”的认知障碍，不能完全套用民俗学研究既有的理论与方法。“民俗文学”算是边陲交叉的新兴学门，是独立于文学与民俗学的学术领域。

此一学术领域是自然成型的，不是仰赖学者的大力推动与主张，是“民间文学”的“语言文本”自然散发出来的学术魅力，“语言文本”大不同于“书面文本”，是“文学”与“民俗”的有机结合，自成一个庞大的文化领域，研究“民间文学”的人，就自投罗网于“民俗文学”的领域，自觉到“民间文学”是一种特殊的文学现象，同时也是特殊的民俗学现象，是“语言文本”数千年来所发酵的艺术精品。当学者发现到用纯文学的理论与方法，解释不清此一“语言文本”的文学现象时，必然会寻找相应



的诠释模式。新的学术诠释领域，绝非某些个人偶然兴发的灵感，或主观联想创造出来的。“民俗文学”研究领域的确立，是建立在长期的实践基础上，是集众人的智慧，探究语言、文学与民俗的共识意识与创作心理，及其艺术实践与学术价值。

“民俗文学”位处于边陲地带，超越了传统单一的学术领域，必然走向多学科的综合研究，从民俗学的立场，涉及了民族学、人类学、社会学、心理学、宗教学、语言学、文字学等，都是原本文学研究所陌生的领域。在这样的情况下，“民俗文学”的研究一直是极为吃力，仰赖其他学术领域更多生力军的投入，用不同的研究角度，开拓出更多的探讨面向与发展方向，结合成更为庞大的总体学术研究。“民俗文学”只是一个暂定的名称，意指来自于“语言文本”所兴起的学术研究领域，或许其他学者有更好的名称，但这不是重点，应该关心的是“语言文本”自身的文学形式与民俗内容。

“民俗文学”有自己独立且完整的研究对象，即民俗社会的“语言文本”，由此文本发展出非常宽阔的研究范畴，有其显明的文化形式与特征，自成一套规律的有机整合系统。相对于其他学术领域，“民俗文学”表面看来，是一个边陲的新兴领域，实质上是涉人到人类语言文学的起源、发展、演变与规律的一门庞大的学术领域。这个领域刚被学者逐渐地开发出来，却面临了人类语言传播世界的萎缩，步入到明日黄花的困境。这是极大的讽刺，当人们自觉到民俗语言庞大的艺术领域时，却是人类告别民俗语言世界的时候。

（原载《文学民俗与民俗文学》，台湾南华管理学院，1999）

◎ 范 利 吴 英

## 民俗学基本理论研究论文索引

---

一、为方便检索,以获得更多信息,本丛书为读者编撰了从1901~2000年这一百年间的中国民俗学论文索引,其中有论文、译文索引,也有专著及译著索引。

二、索引编排的基本格式是:

(A) 论文、译文类:论(译)文名/作(译)者名/杂志名/出版年(期)

(B) 著作、译著类:专(译)著名/作(译)者名/出版社/出版年

三、索引体例:以编年为序。论文、著作及报刊杂志均不用书名号,并以公元纪年。1991年4卷3期为:1991(4·3)“·”前为卷数,后为期数。合刊的如:1987年3期、4期合刊的则标为1987(3~4)。

---

中国风俗论/张其昀/科学/1926(11·1、2、12),1927(12·3、6)

地理与文明之关系/梁启超/饮冰室文集/广智书局/1902

《红星佚史》序/周遑(周作人)/说部丛书/1907

摩罗诗力说/令飞(鲁迅)/河南月刊/1908(2~3)

破恶声论/迅行(鲁迅)/河南月刊/1908(8)

风俗论/马其昶/民彝/1927(1·1)

民俗学的问题/何思敬/民俗周刊/1928(1)

民俗学问题格/杨成志/民俗周刊/1928(19~20)

初民风俗/崔载阳讲,刘万章记(1)/民俗周刊/1928(10~12)

历代风俗研究导言/瞿兑之/燕京大学月刊/1928(3·1~2)

风俗学试探/陈锡襄/民俗周刊/1929(57~59)

关于民俗的平常话/罗香林(1)/民俗周刊/1929(81,84);1930(104)

关于民俗/钟敬文/民俗周刊/1929(85)

风俗改革丛刊/风俗改革委员会编广州特别市党部宣传部/1930

初民风俗的研究/崔载阳/民俗周刊(福州)/1930(2,3)

- 民俗学底对象任务及方法/汪馥泉/民俗学集钞/东方文化书局影印本/1931 (1)
- 民俗学是什么以及今后研究底方向/乐嗣炳/民俗学集钞/东方文化书局影印本/1931 (1)
- 民俗学/林惠祥/上海商务印书馆/1931
- 民俗学之社会史的研究/罗绳武 (1) /礼俗/1931 (1, 3)
- 民俗学集钞/钟敬文、姜子匡编/杭州中国民俗学会/1932 (2)
- 关于民俗的平常话/罗香林/民俗周刊/1933 (111)
- 广西省改良风俗规则/广西政府委员会广西省政府/1933
- 民俗学的分类/姜子匡/民俗周刊/1933 (119)
- 民俗与其流传地点/张之金/民间月刊/1933 (2·9)
- 论“保持拉吃”(Potlatch)/杨堃/民间月刊/1934 (2·10, 11)
- 怎样改进中国之风俗/吴泽霖/申报月刊/1935 (4·1)
- 怎样研究民俗学/林惠祥/厦门大学周刊/1936 (15·30)
- 现代民俗学——历史与名词/杨成志/民俗季刊/1936 (1·1)
- 民俗学与通俗读物/杨堃/大众知识(北平)/1936 (1)
- 应运而生的民俗学/阜循/孟姜女/1937 (1·3)
- 改良风俗的实施/亢真元等/南宁民团周刊社/1938
- 民俗学与语言学的关系/李方桂/社会研究/1941 (35)
- 民俗古史学刍议/陈志良/社会研究/1942 (45)
- 社会学与说明的民俗学/胡休乾/民俗季刊/1942 (1·4)
- 民俗学之内容与分类/杨成志/民俗季刊/1942 (1·4)
- 方志在民俗学上之地位/郑师许/民俗季刊/1942 (1·4)
- 中华民国习惯调查录(附满洲国)/中华法令编译馆编/中华法令编译馆/1943
- 民俗学史略/罗致平/民俗季刊/1943 (2·1~2)
- 怎样变政易俗/叶育之/成都西蜀文化社/1945
- 论民俗学之范围/傅振伦/采风(重庆)/1946 (6)
- 说遗俗/岑家梧/社会学讯/1946 (2)
- 中国史与民俗之因缘/陈世骧/清华学报(新)/1961 (2·2)
- 民俗、民俗学的探究/胡耐安/边政学报/1963 (2)
- 民俗学/林惠祥/台湾商务印书馆重印/1967
- 民俗学不是茶余酒后的杂谈/卫惠林/台湾风物/1967 (17·1)
- 民俗学的功能/黄华节/东方杂志/1968 (2·1)
- 现代民俗学理论/李芬莲/台湾风物/1969 (19·3~4)
- 民族学田野调查实习的价值何在/黄应贵/人类与文化/1974 (3)

- 从民俗学见地谈民俗改革/谷凤翔/中华文化复兴月刊/1976 (9·3)
- 如何使传统习俗融合于现代生活/文崇一/中国论坛/1976 (41·8)
- 地方文献的民俗研究刍议/姜子匡/中国地方文献学会/1976 (65)
- 关于编写风俗志问题的探讨/叶大兵/浙江民俗/1981 (2)
- 民俗学与旅游学/莫高/浙江民俗/1982 (1)
- 民俗学研究与民族学/谭洪波译/湘潭大学社会科学学报/1982 (增刊)
- 民俗学知识/乌丙安/吉林民间文学/1982 (1~6); 1983 (1)
- 试论民俗与社会发展的关系及当前研究工作的任务/程思炎/民间文学论文选/陕西省民研会/1982
- 一门重要的人文科学——民俗学家谈民俗学/池金良/文汇报/1982
- 试论风俗的基本特征/叶大兵/湘潭大学社会科学学报/1982 (增刊)
- 如何实地收集民俗资料/勾斯坦著, 黎克难编译/民俗曲艺/1982 (15~19)
- 民俗学纵横谈/于彤/浙江民俗/1982 (2)
- 试论民俗形成的社会根源/梁钊韬、张寿祺/社会科学战线/1982 (2)
- 关于民俗学的几个问题/杨堃/社会科学辑刊/1982 (2)
- 继承和发展我国优良民间传统, 我国民俗学重新崛起/文学报编辑部/文学报/1982
- 概述我国古代民间风俗的积报意义/吴冠民/浙江民俗/1982 (3)
- 聊向村家问风俗——试谈民俗学的文学功能/司马云杰/光明日报/1982
- 风俗习惯是民族学研究的重要领域/严汝娴/民族学研究/北京民族出版社/1982 (3)
- 试论少数民族的风俗习惯及其改革/韦荣慧/贵州民族研究/1981 (2)
- 民俗的形状与移风易俗的重要性/程思炎/陕西民俗学研究资料/陕西省民研会/1982
- 民俗学种种/钟敬文/人民日报/1982
- 实地调查·研究民俗/浙江民俗编辑部/浙江民俗/1983 (1)
- 民俗学能为精神文明建设做些什么/于彤/浙江民俗/1983 (2)
- 民俗学与民族学的关系/王文宝/民族文化/1983 (2)
- 民间文学与民俗学/连树声/民间文学论坛/1983 (2)
- 社会风俗与精神文明/刘昌年/浙江民俗/1983 (2)
- 民俗学及其作用/钟敬文/民间文学论坛/1983 (2)
- 试论民俗的传承、传播与新民俗/王汝瀛/民间文学论坛/1983 (3)
- 民俗调查提纲及方法/段宝林/浙江民俗/1983 (3)
- 试论民俗学的分类法问题/陈华文/浙江民俗/1983 (3)
- 民俗学丛话/乌丙安/上海文艺出版社/1983
- 民俗学与民族学/杨堃/民族团结/1983 (6)

- 民俗学的作用和任务/段平/陇苗/1983 (7)
- 民俗和民俗学/张紫晨/百科知识/1983 (9)
- 漫话比较民俗学/乌丙安/百科知识/1983 (1)
- 文艺民俗纵横谈/宋德胤/延边大学学报/1984 (1)
- 关于社会风俗史的研究/严昌洪/江汉论坛/1984 (2)
- 谈谈民俗学/费孝通/三月三/1984 (3)
- 民俗学入门/后藤兴善著,王汝瀛译/中国民间文艺出版社/1984
- 温州地方民俗对当地经济发展的影响/殷乃德/科学·经济·社会/1984 (3)
- 民俗生活论/陈华文/民族文化/1984 (5)
- 浅谈风俗志/王心康/中国地方志通讯/1984 (6)
- 编好风俗志·为建设社会主义精神文明服务/欧粤/中国地方志通讯/1984 (6)
- 论民俗学的文学功用/王献忠/社会科学战线/1985 (1)
- 民俗学和历史学/白寿彝/思想战线/1985 (1)
- 重视民俗研究,发扬民族文化——代发刊词/徐经泽/民俗研究/1985 (试刊号)
- 关于建立新型民俗学的思考/袁文海/民俗研究/1985 (试刊号)
- 山东方志风俗论初探/李万鹏、简涛/民俗研究/1985 (试刊号)
- 民俗研究要面向现代化——访乌丙安教授/路远/民俗研究/1985 (试刊号)
- 四化建设需要民俗学——访杨堃博士/陶冶/民俗研究/1985 (试刊号)
- 风俗、风俗志与风俗志的编写/路远/民俗研究/1985 (试刊号)
- 论民俗的特质及其对社会发展的影响——现代社会与民俗学研究/陈勤建/民俗研究/1985 (试刊号)
- 民俗学的兴起和发展/叶涛/民俗研究/1985 (试刊号)
- 民俗工程的系统分析/简涛/民俗研究/1985 (试刊号)
- 习俗与社会控制/韩锋/民俗研究/1985 (试刊号)
- 收集民俗资料和编纂民俗志问题/穆烜/浙江民俗/1985 (1~2)
- 关于民俗研究的几个问题/蓝克宽/河池师专学报/1985 (2)
- 民族风俗与移风易俗/朱宜初/思想战线/1985 (3)
- 少数民族民俗研究简论/龙清海/三月三/1985 (3)
- 古俗新风是非可辨/程迅/学术研究丛刊/1985 (4)
- 风俗习惯在民族研究中的重要价值/杨昌文/贵州民族研究/1985 (4)
- 论民俗学和历史研究/刘先枚/史学史研究/1985 (4)
- 如何研究民俗/朱宜初/民族文化/1985 (5)
- 民俗在维吾尔民间文学中的体现/买买提·祖农等著、沙粒译/新疆民族文学/1985 (6)

- 民俗的地域性与民族性/杨金祥/新疆民族文学/1985 (6)
- 中国民俗学/乌丙安/辽宁大学出版社/1985
- 民俗学与古典文学/钟敬文/文史知识/1985 (10)
- 民俗在形成新的生活方式中的作用/吴景春等/民间文学/1985 (12)
- 民俗学的研究方法/陶立璠/民俗研究/1986 (1)
- 略论民俗的产生/朱宜初/中央民族学院学报/1986 (1)
- 中国都市民俗学研究刍议/莫高/浙江民俗/1986 (1)
- 论蒲松龄的民俗思想/于天池/北京师范大学学报/1986 (1)
- 民俗的伟力/陈勤建/上海文化艺术报/1986
- 民俗工程刍议/简涛/文史哲/1986 (2)
- 关于民俗学的几个问题/彭官章等/甘肃民族研究/1986 (3)
- 文艺民俗学发生论/陈勤建/华东师大学报/1986 (6)
- 民俗学讲演集/张紫晨编/书目文献出版/1986
- 中国民俗学论文选/王文宝编/中国民间文艺出版社/1986
- 民俗学/关敬吾著,王汝澜、龚益善译/中国民间文艺出版社/1986
- 民俗源头探微/杨知勇/民族文化/1987 (2)
- 从云雾中走出来——民俗研究浅议/刘亮/民族文化/1987 (2)
- 民俗学与美学的关系/王康/西南民族学院学报/1987 (3)
- 民族志编写初探/钱金喜/中国地方志/1987 (4)
- 试论民族学摄影/蔡家麒/广西民族研究/1987 (4)
- 关于中国民俗学与现代化的思考/周星/云南社会科学/1987 (5)
- 加强民俗学的科学研究与应用/陈勤建/文汇报/1987
- 从一些民俗问题看民族学研究的重要性/史策/喀什师院学报/1987 (4)
- 艺术人类学的发展脉络/许功明/思与言/1987 (25·1)
- 民俗学与民间文艺学的联系和分野/陶立璠/南飞/1987 (5)
- 民俗学概论/陶立璠/中央民族学院出版社/1987
- 当代人与民俗/仲富兰/上海文化出版社/1987
- 中国方志民俗学的发生与发展/张紫晨/百科知识/1987 (11)
- 民俗美/叶春生/海南人民出版社/1987
- 论建立消费风俗学的客观必然性/周世平等/湘潭大学学报/1988 (1)
- 现代化建设中的民俗效应/陈勤建/中州民俗/1988 (1)
- 中国民俗之特点/张紫晨/中州民俗/1988 (2)
- 民俗学研究与商品经济内外向开发/莫高/中州民俗/1988 (3)

- 民政工作与民俗学/徐经泽等/中州民俗/1988 (3)
- 近代习俗变化的启示/梁景和/辽宁师大学报/1988 (3)
- 民俗学与历史学/白寿彝/中州民俗/1988 (4)
- 试论民俗的形成/盛义/中南民族学院学报/1988 (6)
- 当代中国民俗学/陈勤建上海文艺出版社/1988
- 建立有中国特色的民俗学体系/马学良/民俗研究/1986 (1)
- 试论民俗发展的战略原则/徐经泽、简涛/民俗研究/1986 (1)
- 民俗与社会心理/马广海/民俗研究/1986 (1)
- 民俗传承与人的现代化/简涛/民俗研究/1986 (2)
- 民俗文化与民俗资源/乔光辉/民俗研究/1986 (2)
- 民俗改革的路应怎样走/中共潍坊宣传部等/民俗研究/1987 年 (总 4)
- 民俗场论/李稚田/民俗研究/1987 年 (总 4)
- 训诂学与文献民俗学/宋薇茹/民俗研究/1987 年 (总 4)
- 民俗与现代化的思考/乌丙安/民俗研究/1987 年 (总 4)
- 应用民俗学断想/袁铁坚/民俗研究/1987 年 (总 4)
- 现代化建设中的民俗效应/陈勤建/民俗研究/1987 年 (总 4)
- 走向现代化的民俗学/张铭远/民俗研究/1987 年 (总 4)
- 发展应用民俗学/张紫晨/民俗研究/1988 (1)
- 重视和加强民俗文物的汇集/牛继曾/民俗研究/1988 (3)
- 《民俗志》编纂浅议/杨盛让/中国地方志/1988 (4)
- 积极发展民俗学的分支学科——民俗语言学的创建与拓荒/乌丙安/民俗研究/1988 (4)
- 中国风俗史/邓子琴/巴蜀书社/1988
- 当代中国民俗学/陈勤建编/上海文艺出版社/1988
- 风俗的起源/杨霖/上海文艺出版社/1988
- 文化人类学的十五种理论/绫部恒雄主编、周星等译/贵州人民出版社/1988
- 试论孔子的民俗思想/黄耕/民间文艺季刊/1989 (1)
- 经济大潮中广东民俗的流变和作用/韩伯泉/广州大学学报/1989 (1)
- 开展民俗研究应该注意的几个问题/林江/民俗研究/1989 (1)
- 从教学实践谈中国民俗学的建设/林忠亮/民俗研究/1989 (1)
- 方志与民俗/汪玢玲等/民俗研究/1989 (1)
- 民俗学与民俗社会学/徐经泽、简涛、叶涛/民俗研究/1989 (1)
- 风俗——主客体联系的中介/陶思炎/民俗研究/1989 (1)
- 民俗文化与伦理精神/陆景川/民俗研究/1989 (1)

- 民族风俗习惯的社会功能/王红曼/大理文化/1989 (2)
- 民俗文化试论/钟富兰/岭南民俗/1989 (2~3)
- 让民俗学发挥更大的社会效用/王文宝/民俗研究/1989 (2)
- 纪念五四运动七十周年——关于民俗问题的反思/马学良/民俗研究/1989 (2)
- 进一步提高田野作业的水平/柯杨/民俗研究/1989 (2)
- 民俗人志之我见/曹振武/中国地方志/1989 (2)
- 中国民俗与民俗学/张紫晨/浙江人民出版社/1989
- 重视基础理论·加快学科建设/叶涛/民俗研究/1989 (2)
- 论民族风俗习惯的概念、特征及社会功能/靳中和/黑龙江民族丛刊/1989 (3)
- 民俗与价值/杨知勇/民间文学论坛/1989 (3)
- 中国民俗的发生/陈勤建/民间文艺季刊/1989 (3)
- 杨成志民俗学译述与研究/杨成志/北京高等教育出版社/1989
- 移风易俗工作指导手册/陈黎主编/辽宁人民出版社/1989
- 民族风俗习惯改革的必然性和必要性/王红曼/民族研究/1989 (6)
- 用田野方法研究少数民族/徐宗国/法商学报/1989 (23)
- 论民俗的社会管理功能/杨正文/民俗研究/1990 (1)
- 论民俗采风个体定点调查的联合作业/山曼/民俗研究/1990 (2)
- 中国古代民俗事象的模式/王政/民俗研究/1990 (2)
- 对民俗特性的思考/段宝林/民俗研究/1990 (2)
- 孔子的民俗学成就/子学斌/民俗研究/1990 (3)
- 中国传统民俗的实用性特质/王才忠/民俗研究/1990 (3)
- 商品经济与民俗/乔方辉/民俗研究/1990 (3)
- 从方言差异看民俗与文化的地域性特征/朱加荣/空军政治学院学报/1990 (4)
- 四十年民族民间文艺采风的思考/马学良/文艺界通讯/1990 (9)
- 田野调查的知识宰制/陈奕麟/台湾史田野研究通讯/1990 (17)
- 新民俗文化初论/姚文群/民俗研究/1991 (1)
- 中国民俗文化/直江广治著、王建朗等译/上海古籍出版社/1991
- 民俗与谐音/姜书利/民间文学论坛/1991 (1)
- 试论民俗的社会作用/魏宏猷/民俗研究/1991 (1)
- 浅谈方志记述民俗的历史传统及其意义/黄昊德/广东史志/1991 (2)
- 执政党必须重视民俗文化建设/邱国珍/民俗研究/1991 (2)
- 台湾民俗田野手册/刘还月、黄文博/台北田野 (2册) /1991
- 略论地方志中的民俗志/田巍峰/民俗研究/1991 (3)



- 论民俗文化资源的研究与开发/李惠芳/民俗研究/1991 (3)
- 民俗生活——民俗学的研究对象和学术取向/高丙中/民俗研究/1991 (3)
- 中国古代的民俗与政治/景以恩/民俗研究/1991 (3)
- 文化视角的民俗学研究/郭崇林/民俗研究/1991 (3)
- 礼、俗与语言/许嘉璐/北京师范大学报/1991 (3)
- 民俗活动与审美愿望/王政/民间文学论坛/1991 (4)
- 考古学与民俗学/周星/江汉考古/1991 (4)
- 民俗理论三题/孔进己/民俗研究/1991 (4)
- 民俗志琐谈/郭永生/民俗研究/1991 (4)
- 论民俗教育的基本特征/姜文华/民俗研究/1991 (4)
- 民俗编纂学刍议/万树瀛等/民俗研究/1991 (4)
- 关于民俗学本位的思考/刘铁梁/民俗研究/1991 (4)
- 民俗特质论/叶涛/民俗研究/1991 (4)
- 知名人士与民俗的形成/郑士有/民俗研究/1991 (4)
- 论民俗系统的二重性结构/郑杰文/民俗研究/1991 (4)
- 中国风俗文化与地域视野/韩养民/历史研究/1991 (5)
- 《淮南子》的风俗论/丁毅华/学术月刊/1991 (6)
- 审美与民族的精神民俗/覃代伦/中央民族学院学报/1991 (6)
- 文艺民俗学导论/陈勤建/上海文艺出版社/1991
- 中国传统民俗的和谐性特质刍议/王才忠/民俗研究/1992 (1)
- 民族语言学新论/曲彦斌/民俗研究/1992 (1)
- 人类、民俗与文化/吴存浩等/民俗研究/1992 (1)
- “夷俗仁”发微/李衡眉/文史哲/1992 (1)
- 谈谈钱币民俗学/许元庆/中国钱币/1992 (1)
- 民俗文化研究的几个问题/陈启新/中山大学学报/1992 (1)
- 试论民俗学与其他学科“交叉研究”的不同层面/刘桂秋/民俗研究/1992 (1)
- 少数民族习俗改革与社会主义精神文明建设/杨昌才/民族理论研究/1992 (2)
- 民俗描写的艺术功能/汪瑰曼/安庆师院学报/1992 (2)
- 提高我国民俗学研究水平刍议/曾昭璇/民俗研究/1992 (2)
- 论民俗本质——再论民俗是一种独特的生活方式/陈力/民俗研究/1992 (2)
- 中国民俗学研究的基础文献——/中国方志民俗资料汇编/刘卓英/文献/1992 (2)
- 民俗与风俗辨——兼论新修民俗志的时代进步性/宋抵/长春史志/1992 (3)
- 谈尊重少数民族风俗习惯与改革陋习/马立柱/北方民族/1992 (2)

- 生活世界——民俗学的领域和学科位置/高丙中/社会科学战线/1992 (3)
- 民俗事象的语言视界/申小龙/学术研究/1992 (3)
- 民族学调查方法/杨堃/中国社会科学出版社/1992
- 论民俗与文化的关系/陈建宪/民俗研究/1992 (3)
- 拓宽民俗学研究领域之我见/廖伯康/民俗研究/1992 (3)
- 古今民族融合是新编《民族志》的新材料/陈定秀/贵州方志/1992 (3)
- 荀子的唯物主义民俗思想/聂凤峻等/民俗研究/1992 (3)
- 论象征在民俗中的表现及其意义/叶大兵/思想战线/1992 (3)
- 民俗与文化杂谈/仲富兰/上海教育出版社/1992
- 论山药蛋文学流派中的民俗机制/宋百成/民俗研究/1992 (4)
- 中国民俗探究的传统轨迹与当代趋势/杨炳玉/上海师大学报/1992 (4)
- 改革开放与亲情民俗/刘凌/民俗研究/1992 (4)
- 都市民俗研究与商品经济开发/莫高/中国民间文化/1992 (4)
- 论民俗文化的调适机制/秦家华/中国民间文化/1992 (4)
- 论民间文化的相对性特征/程蔷/中国民间文化/1992 (4)
- 民俗文化调查中的理论思考/陈子艾/北京师范大学学报/1992 (5)
- 科技民俗概观/张振犁/常州工业技术学院学报/1992 (1)
- 民俗文化学发凡/钟敬文/北京师范大学学报/1992 (5)
- 论民族志编写中资料选择的几种特性/秦裕/中国地方志/1992 (6)
- 略论民族志的记述要点/杨艳萍/中国地方志/1992 (6)
- 当代中国农民与传统民俗/林建曾/贵州社会科学/1993 (1)
- 当前民俗学研究中的几个理论问题/陈卫东/民俗研究/1993 (1)
- 资产阶级上层集团与民初社会习俗的改造/梁景和/中学月刊/1993 (1)
- 编写新的民俗志重在创新/范瑜/中国地方志/1993 (1)
- 突破与深化——中国民俗学研究面临的新课题/陶立璠/中国民间文化/1993 (1)
- 论宗教与民俗语言文化/曲彦斌/中国民间文化/1993 (1)
- 荀子移风易俗思想浅议/聂凤峻/齐鲁学刊/1993 (2)
- 论汉代中国民俗学的形成/张汉东/民俗研究/1993 (2)
- 试论民俗的功能/陈建宪/民俗研究/1993 (2)
- 中国古代以物示意风习琐谈/冯浩菲/民俗研究/1993 (2)
- 经济发展与民俗改革刍议/盖九志/民俗研究/1993 (3)
- 民俗同化问题浅析/俞为洁/民俗研究/1993 (3)
- 社会俗态与经济伦理/陈均等/民俗研究/1993 (3)

- 试论民俗的社会化功能/刘毅/社会心理研究/1993 (3)
- 论民俗模仿/王政/民间文学论坛/1993 (4)
- 论民族风俗习惯反映的内容/相顺/民族理论研究/1993 (4)
- 民俗源起的本体论断考/赵德利/宝鸡文理学院学报/1993 (4)
- 中国学者论民俗之“俗”/高丙中/思想战线/1993 (5)
- 建立一门国际民俗营销学/乐策/中南民族学院学报/1993 (5)
- 《风俗志》记述陋俗之管见/王骥平/南中/1993 (5)
- 试论民俗中的社会心理特征/贾晞霏/青海社会科学/1993 (6)
- 论原始人的习俗与禁忌/张浩/内蒙古社会科学/1993 (6)
- 民俗文化的美学思考/王政/中国民间文化/1993 (2)
- 儒释道与中国民俗/刘仲宇/辽宁教育出版社/1993
- 文艺民俗学/秦耕/安徽文艺出版社/1993
- 张紫晨民间文艺学民俗学论文集/张紫晨/北京师范大学出版社/1993
- 试论民族风俗习惯形成的特点/吴相顺/北方民族/1994 (1)
- 浅析民族习俗演化的规律/刘莉斯/怀化师专学报/1994 (1)
- 不懂他乡情,难念异乡经/王宏先/民俗研究/1994 (2)
- 关于民俗学公开价值的概述/陈金文/民间文学论坛/1994 (2)
- 都市民俗特征刍议/冯桂林/江汉论坛/1994 (2)
- 民俗学必须重视对风的研究/蔡利民/民俗研究/1994 (2)
- 论象征在民俗中的表现及其意义/叶大兵/民俗研究/1994 (3)
- 论中国民俗文化的美学表现形态/王政/中国文化研究/1994 (3~4)
- 论民俗的融合/李安民/民俗研究/1994 (4)
- 民俗模式——民俗研究的操作单位及其属性/高丙中/北京师大学报/1994 (4)
- 社会生活需要民俗学/宋兆麟/民俗研究/1994 (4)
- 为学科发展奠定坚实基础/马学良/民俗研究/1994 (4)
- 民俗——区域的与田野的双驾马车/夏一鸣/中国图书评论/1994 (4)
- 钟敬文学术论著自选集/钟敬文/首都师范大学出版社/1994
- 关于深化民俗学田野作业的两点思考/柯杨/民俗研究/1994 (4)
- 重视田野作业,争取更大成绩/钟敬文/民俗研究/1994 (4)
- 江西民俗文化的多元格局及其主体特色/王长乐/南昌大学学报/1995 (1)
- 民俗文化的性质与功能/钟敬文/哲学动态/1995 (1)
- “肃慎雄棠”与中国北方民俗传布学上的“三化”/喻权中/学习与探索/1995 (1)
- 风俗论/(上、中、下)/〔法〕伏尔泰/商务印书馆/1995

- 切勿把民俗庸俗化/宋兆麟/民俗研究/1995 (1)
- 民俗语源探解/曲彦斌/中国民间文化/1995 (1)
- 开发民俗资源,发展民俗文化旅游/伍强力/中南民院学报/1995 (1)
- 达斡尔族的源流与习俗/穆昆/北方民族/1995 (1)
- 谈民俗学与师范教育/叶大兵/民间文学论坛/1995 (2)
- 论田野作业和文献研究的辩证关系/叶大兵/民间文学论坛/1995 (2)
- 世纪回顾:中国民俗学面临的选择/刘锡诚/民俗研究/1995 (3)
- 人类学者的“知识”和访谈对象的“知识”/周星/民俗研究/1995 (3)
- 论民俗改革/曲金良/民俗研究/1995 (3)
- 贵州民族风情同地理环境的关系/石平/旅游天地/1995 (3)
- 风俗探幽/陶思炎/东南大学出版社/1995
- 论民俗学体系的重构与应用民俗学的建设/陶思炎/江海学刊/1995 (5)
- 辨正风格与民俗改革/曲彦斌/理论与实践/1995 (5)
- 汉画像天文星图与传统民俗观念/陈江风/寻根/1995 (5)
- 论民族民俗文化对民族审美心理的模塑/苏仁先/中南民院学报/1995 (6)
- 隋唐风俗的时代特征/万建中/文史知识/1995 (6)
- 从白族民俗文化看民族凝聚力/金聪/民族工作/1995 (10)
- 小康文化与民族民俗文化关系试析/赵峰、郭天俊/文化月刊/1995 (10)
- 中国生态民俗学的新开拓/乌丙安/上海文艺出版社/1995
- 赣江两岸的风俗与旅游/万建中/中国旅游教育出版社/1995
- 岭南百粤的民俗与旅游/叶春生/北京旅游教育出版社/1995
- 民俗学田野工作研究/江帆/山东大学出版社/1995
- 民俗博物馆发展的新动向/宋兆麟/中国博物馆/1995
- 论北京民俗文化史的分段及特点/刘宁波/北京社会科学/1996 (1)
- 民俗二题/王骥/镇江师专学报/1996 (1)
- 校园民俗/王娟/民俗研究/1996 (1)
- 田野工作与文献工作/赵世瑜/民俗研究/1996 (1)
- 民俗调查及其方法刍议/叶涛/民俗研究/1996 (1)
- 民俗资料的分布及其检索策略/杨帆/民俗研究/1996 (1)
- 存在:简论民俗旅游资源开发中的五个要素/柯杨/广东民俗/1996 (1~2)
- 中国民俗学的人类学倾向/高丙中/民俗研究/1996 (2)
- 论当代中国民俗文化的剧变/乌丙安/广西民院学报/1996 (2)
- 民俗学田野作业的几点思考/顾希佳/杭州师院学报/1996 (2)

- 试论蒙古族现代民俗学的形成/陈岗龙/民俗研究/1996 (2)
- 民俗文化在民族文化体系中的位置/程蔷/中国城市出版社:  
妙峰山:世纪之交的中国民俗流变/1996
- 论中国传统文化在近代裂变中民俗的作用/刘晓荣/哈尔滨师专学报/1996 (3)
- 重塑“民俗文化”/晓荆/文汇报书局报/1996
- 文成公主进藏的民俗文化意蕴/周德仓/西藏民俗/1996 (3)
- 中国风俗史/张亮采/东方出版社/1996
- 中国儿童之民俗学的研究/杨壁、张若名/民俗研究/1996 (3)
- 《中国民俗大全》总序/殷宝林/民俗研究/1996 (4)
- 填补了民俗学方法论空白的好书:评江帆著《民俗学田野作业研究》/乌丙安/中国图书评论/1996 (6)
- 论传统习俗与民族社会规范/黄光成/思想战线/1997 (1)
- 移风易俗研究管见/曲金良/民俗研究/1997 (1)
- 论传统民俗文化在当代的贬值与增值/江帆/民俗研究/1997 (1)
- 电脑与民俗学/李扬/民俗研究/1997 (1)
- 流行习语与时俗风尚/曲彦斌/西藏民俗/1997 (1)
- 试论云南各族民俗中的科技因素/杨涛、李奥烈/云南师大学报/1997 (1)
- 少数民族文化对汉族民俗影响刍议/邱久荣/北方民族/1997 (2)
- 读《西北民族研究》说到民俗学与民间文学/贾芝/西北民族研究/1997 (2)
- 略论民俗旅游/陶思炎/旅游学刊/1997 (2)
- 沉重的抉择:关于中国传统文化与现代化的思考/史军超/楚雄文艺/1997 (2~3)
- 论辨风正俗与道德风尚/曲彦斌/民俗研究/1997 (2)
- 略论语言与民俗的双向交流/曲彦斌/语言教学与研究/1997 (3)
- 当代少数民族风俗习惯法律制度概述/张静/宁夏社会科学/1997 (3)
- 少数民族风俗习惯对刑事司法的影响/彭剑鸣/法学探索/1997 (3)
- 关于当前中国民俗学者的知识修养问题/钟敬文/民俗研究/1997 (3)
- 文物民俗学论纲/吴存浩/民俗研究/1997 (3)
- 论道教与民俗文化的关系/邹毅/宗教学研究/1997 (3)
- 韩国的民俗学/(一)(韩)郑然鹤/民俗研究/1997 (3)
- 民族文化学的方法论建设/黄泽/思想战线/1997 (4)
- 关于副刊可读性与尊重少数民族习俗问题/韩棕树/民族论坛/1997 (4)
- 韩国的民俗学/(二)(韩)郑然鹤/民俗研究/1997 (4)
- 民俗风情旅游资源的保护与开发探析/薛群慧/思想战线/1997 (5)

- 论民俗“约定俗成”的相关因素及过程/姚周辉/云南师大学报/1997 (6)
- 马名超民俗文化论集/马名超/黑龙江人民出版社/1997
- 现代文明与往古习俗的撞击/程蔷/中国电影出版社;论中国少数民族电影/1997
- 史迹俗辨/顾颉刚/上海文艺出版社/1997
- 论我国民俗的未来走向/彭林//民俗研究/1998 (1)
- 乡村社会转型与民俗文化变迁/陈玉平/贵州民院学报/1998 (1)
- 论原始宗教对民俗的影响/杨荫国/贵州民族研究/1998 (1)
- 由社会转型看民俗事象的流变/张昶/民间文学论坛/1998 (2)
- 民俗学与民族社会生活史/管彦波/黑龙江民族丛刊/1998 (2)
- 舞蹈民俗学的学术定位/纪兰慰/民族艺术/1998 (2)
- 舞蹈民俗学:舞蹈学的新兴文学/纪兰慰/中央民族大学学报/1998 (2)
- 汉族的民俗宗教:社会人类学的研究/(日)渡边欣雄/天津人民出版社/1998
- 民俗文化与商品经济的相互作用和影响/萧治龙/汕头大学学报/1998 (3)
- 关于朝鲜族民俗教育思考/金永林著、王华文译/延边大学学报/1998 (3)
- 论当代中国民俗文化的剧变/乌丙安/人民政协报/1998
- 民俗学论集/钟敬文/上海文艺出版社/1998
- 新疆民俗文化导论/李竞成、马雄福/新疆社科论坛/1998 (3)
- 关于民俗文化研究中的几个问题/王仲明/新疆社科论坛/1998 (3)
- 从《大唐西域记》看唐代西域民俗/何英/新疆社科论坛/1998 (3)
- 北京民俗研究的几个问题/刘宁波/民间文学论坛/1998 (3)
- 民俗意识的回归/陶立璠/西藏民俗/1998 (3)
- 提倡跟踪调查:从沪沽湖研究说起/宋兆麟/民间文学论坛/1998 (3)
- 当代艺术民俗学的研究视界/张士闪/齐鲁艺苑/1998 (3)
- 海南黎族传统文化与民俗/王国全/装饰/1999 (3)
- 艺术创作中民俗的美学价值/张洪明/滇中文化/1999 (4)
- 简论摩梭风情的实质和存在价值/和家修/学术探索/1999 (5)
- 论春秋战国时代城市习俗的变迁与重构/于云瀚/社会科学辑刊/1999 (5)
- 不可忽视社会风格史研究/王守恩/光明日报/1999
- 亚细亚民俗研究/(二)陶立璠、苑利、葛小冲主编/民族出版社/1999
- 民俗学与符号学/高乐田、邓长青/中南民院学报/1998 (4)
- 关于民族风格改革的思考/朱慧珍/广西民院学报/1998 (4)
- 初探自然地理环境对民俗事象的影响/秦树辉、韩秀珍/内蒙古师大学报/1998 (5)
- 民族风俗习惯与民族法制建设/苏钦/中央民族大学学报/1998 (5)

- 中国民俗舞蹈的准宗教性/袁禾/舞蹈/1998 (6)
- 云南少数民族文化保护与传承的几种模式/黄泽/思想战线/1998 (7)
- 民俗志与民俗学研究/钟敬文/北京日报/1998
- 北京民俗与中国文化/黄宗汉/北京社会科学/1999 (1)
- 西藏民俗变化:四十年来的感受/益希单增/西藏民俗/1999 (1)
- 木里藏族民俗文化/噶玛降村/西藏民俗/1999 (1)
- 沅湘民俗文化初探/巫瑞书/益阳师专学报/1999 (1)
- 秦汉风俗文化的演变趋势/万建中/南昌大学学报/1999 (2)
- 中国民俗风情审美/黄艺农/湖南师范大学学报/1999 (2)
- 生命活动:民俗神美的基质/赵德利/宝鸡文理学院学报/1999 (2)
- 珞巴族民俗管窥/塔热/西藏民俗/1999 (2)
- 神奇的藏北民俗/张国云/西藏民俗/1999 (2)
- 广东民俗的嬗变与认同/叶春生/岭南文史/1999 (2)
- 多重转换:文艺与民俗同构的叙事机制/赵德利/青海社会科学/1999 (3)
- 承启关系中的“承启关系”/[丹]·本——阿默思/民俗研究/2000 (1)
- 钟敬文教授访谈录/叶涛/民俗研究/2000 (1)
- 民俗百年话题/刘锡诚/民俗研究/2000 (1)
- “多民族的一国民俗学”及其它/周星/民俗研究/2000 (1)
- 民俗学志与叶德礼教授/娄子匡/民俗研究/2000 (1)
- 娄子匡近况及其民俗研究/陈益源/民俗研究/2000 (1)
- 21世纪中国民俗文化研究走向/韩养民/西北大学学报/2000 (1)
- 建立中国民俗学学派论纲/钟敬文/广西民族学院学报/2000 (1)
- 《风俗同义》的民俗学价值/张汉东/民俗研究/2000 (2)
- 民俗史撰谈/巫瑞书/民俗研究/2000 (2)
- 中国民俗的历史分期/齐涛、刘德增/民俗研究/2000 (2)
- 先秦民俗中的几个问题/晁福林/民俗研究/2000 (2)
- 中国民俗的历史分期/齐涛、刘德增/民俗研究/2000 (2)
- 建立中国民俗学派:钟敬文教授“建立中国民俗学派”及其学术思想研讨会发言纪要/中国教育报/2000 (3)
- 论民俗文化圈及其本位偏见/马成俊/青海民族研究/2000 (3)
- 文化自觉 和而不同/费孝通/民俗研究/2000 (3)
- 民俗研究的主观性及其他/周少明/民俗研究/2000 (3)
- 经济学与民俗学——宫田登先生访谈/史念 译/民俗研究/2000 (4)

- 城市民俗的多元化特征/朱爱东/民俗研究/2000 (4)
- 民族风俗习惯三题/王红曼/青海社会科学/2000 (4)
- 多重转换:文艺与民俗同构的叙事机制/赵德利/青海社会科学/1999 (3)
- 承启关系中的“承启关系”/[丹]·本——阿默思/民俗研究/2000 (1)
- 钟敬文教授访谈录/叶涛/民俗研究/2000 (1)
- 民俗百年话题/刘锡诚/民俗研究/2000 (1)
- “多民族的一国民俗学”及其它/周星/民俗研究/2000 (1)
- 民俗学志与叶德礼教授/姜子匡/民俗研究/2000 (1)
- 姜子匡近况及其龟俗研究/陈益源/民俗研究/2000 (1)
- 21世纪中国民俗文化研究走向/韩养民/西北大学学报/2000 (1)
- 建立中国民俗学学派论纲/钟敬文/广西民族学院学报/2000 (1)
- 《风俗同义》的民俗学价值/张汉东/民俗研究/2000 (2)
- 民俗史捭谈/巫瑞书/民俗研究/2000 (2)
- 中国民俗的历史分期/齐涛、刘德增/民俗研究/2000 (2)
- 先秦民俗中的几个问题/晁福林/民俗研究/2000 (2)
- 中国民俗的历史分期/齐涛、刘德增/民俗研究/2000 (2)
- 论民俗文化圈及其本位偏见/马成俊/青海民族研究/2000 (3)
- 文化自觉 和而不同/费孝通/民俗研究/2000 (3)
- 民俗研究的主观性及其他/周少明/民俗研究/2000 (3)
- 经济学与民俗学——宫田登先生访谈/史念 译/民俗研究/2000 (4)
- 城市民俗的多元化特征/朱爱东/民俗研究/2000 (4)
- 民族风俗习惯三题/王红曼/青海社会科学/2000 (4)

## 附：民间文学基本理论论文索引

- 中国民间文学之一斑/胡寄尘/小说世界/1923 (2·4)
- 民间文艺的类别/沈杰三/京报国语周刊/1925 (25)
- 民间文学/徐蔚南/上海,世界书局/1927
- 民间文艺书籍的调查/胡寄尘/小说世界/1927 (16·10)
- 为《民间文学》敬告读者/董作宾/民间文艺(创刊号)/1927



- 民间文艺丛话/钟敬文/国立中山大学语言历史研究所印行/1928
- 民间文艺丛话次集/钟敬文/国立中山大学语言历史研究所印行/1928
- 中国民间文学概说/杨荫深/上海,华通书局/1930
- 中国民间文艺/王显恩/上海,广益书局/1932
- 中国民间文学研究实况/武田/北平世界日报文艺周刊/1935(15~17)
- 宋代的民间文学/戈澄/史地半月刊/1936(1·1)
- 我国初民文学发生之盖测/郑师许/学艺/1937(16·2)
- 民间文艺学上的新收获/钟敬文/新建设/1950(5·1)
- 民间文学概论/赵景深/上海,北新书店/1950
- 口头文学——一宗重大的民族文学遗产/钟敬文/北京师范大学出版部/1951
- 民间文艺新论集/钟敬文编/北京师范大学出版部/1951
- 学习苏联先进的民间文学理论/钟敬文/新建设/1954(1)
- 民间文艺与社会心理/蒋君章/主义与国策/1955(55)
- 要重视民间口头文学的发展/大众日报/大众日报/1956年1月8日
- 重新发掘和整理西藏民间文学/西藏日报/西藏日报/1956年7月8日
- 积极发掘整理民族民间的文学/云南日报/云南日报/1956年11月30日
- 搜集整理和发扬民族的文学艺术遗产/内蒙古日报/内蒙古日报/1956年12月13日
- 重视民间文学/胡尔查/内蒙古日报/1957年1月24日
- 更多地重视民间文学,更好地关心说唱艺人/赵亦吾/人民日报/1957年1月21日
- 丰富多彩的民族民间文艺遗产/匡干中/光明日报/1957年2月9日
- 民间文学概论/匡扶/甘肃人民出版社/1957
- 关于“人民口头创作”/克冰/民间文学/1957(26)
- 试谈民间文学的范围/杨荫深/民间文学/1957(27)
- 我对民间文学的几点看法/黄芝岗/民间文学/1957(28)
- 关于“民间文学”“人民口头文学”的概念及其范围界限/锡金/民间文学/1957(28)
- 也来谈谈民间文学的范围/汪玢玲/民间文学/1957(8)
- 神话故事、歌谣、戏曲散论/李岳南/上海,新文艺出版社/1957
- 民间文学的两条道路的斗争/林山/民间文学/1957(12)
- 中国民间文学史(上、下)/北师大中文系五年级学生集体编写/北京人民文学出版社/1958
- 民间文学散论/谭达先/广东人民出版社/1959
- 口头创作的特色/沈澄/人民文学/1959(2)
- 关于“中国民间文学史”材料的引用/赵景深/光明日报/1959年5月31日

- “民间文学”主流论及其他/郭豫适/解放日报/1959年7月8日
- 民间文学范围、界限问题的论争/文汇报/文汇报/1960年12月22日
- 社会主义建设时期民间文学的范围界限和工作任务问题/贾芝/民间文学/1962(12)
- 台湾民俗文艺试论/姜子匡/台北文献/1962(2)
- 论民间文学的社会地位和作用——纪念《在延安文艺座谈会上的讲话》发表二十周年/贾芝/民间文学/1962(2)
- 民间文学界说/魏同贤/文史哲/1962(6)
- 民间文学论集/贾芝/北京作家出版社/1963
- 文艺论集/赵景深/广益书局/1963
- 民间文学工作者要深入生活/韦其麟等/广西日报/1963年10月31日
- 民间文学知识讲话/张紫晨/吉林人民出版社/1963
- 发扬民间文学的战斗作用/蓝鸿恩/广西日报/1963年3月10日
- 民间文学的社会价值/段宝林/北京大学学报/1964(2)
- 各地民间文学状况调查报告/文学研究动态/文学研究动态/1978(1)
- 民间文学基本知识/张紫晨/上海文艺出版社/1979
- 中国民间文艺研究会上海分会、上海文艺出版社编/中国民间文学论文选(1949~1979)/上海文艺出版社/1980
- 民间文学理论参考资料/蔚家麟等编,杨知勇等增订/云南民族学院印行/1980
- 对几个民间文学问题的探讨/易言/思想战线/1980(1)
- 要重视民间文学/江云/布谷鸟/1980(2)
- 不废江河万古流——试论我国民族民间文学的成就与发展/许英国/青海民族学院学报/1980(4)
- 民间文学悲剧作品漫谈/史宗龙/思想战线/1980(6)
- 民间文学概论/钟敬文主编/上海文艺出版社/1980
- 民族民间文学散论/朱宜初/云南人民出版社/1980
- 民间文学概论/乌丙安/春风文艺出版社/1980
- 民族民间文学是人民的/方卜/山茶/1981(1)
- 中国民间文学概要/段宝林/北京大学出版社/1981
- 民族民间文学与宗教/许英国/青海民族学院学报/1981(1)
- 民间文学与民族研究/钟俾实/贵州民族研究/1981(1)
- 云南民族民间文学研究三题/黄惠焜/山茶/1982(2)
- 对民族民间文学几个问题的看法/杨知勇/山茶/1981(2)
- 学习何其芳同志关于民间文学的论述/吴蓉章/四川大学学报/1981(3)

- 关于中国民间文学研究的现状和方向/贾芝/民间文学/1981 (3)
- 重视搜集整理红军传说和革命歌谣/洪钟/四川日报/1981年4月15日
- 新园集/贾芝/中国民间文艺出版社/1981
- 试论民族民间文学的研究方法及辨析精华与精粕的基本原则/许英国/青海民族学院学报/1981 (4)
- 民间文学是珍贵的精神财富/秦耕/文汇报/1981年4月27日
- 民族民间文学的阶级性与人民性/杨万智/云南日报/1981年4月28日
- 民间文艺谈藪/钟敬文/湖南人民出版社/1981
- 民间文学论丛/中国民间文艺研究会编/中国民间文艺出版社/1981
- 浅论民间文学的科学价值/王骥/民间文学论丛/中国民间文艺出版社/1981
- 民间文学在文学史上的地位和作用/段宝林/民间文学论丛/中国民间文艺出版社/1981
- 谈少数民族民间文学的翻译/马学良/民间文学论丛/中国民间文艺出版社/1981
- 论民间文学的特征/姜彬/民间文学论丛/中国民间文艺出版社/1981
- 民俗学与民间文学/钟敬文/民间文学论丛/中国民间文艺出版社/1981
- 民间文学论文集/杭州大学中文系编/浙江人民出版社/1981
- 广西民间文学散论/蓝鸿恩/广西人民出版社/1981
- 社会主义时期民间文学的范围界限琐议/魏同贤/民间文学/1981 (11)
- 从搜集到整理/何其芳/山西民间文学/1982 (4)
- 民间文艺学文丛/钟敬文主编/北京师范大学出版社/1982
- 民间文学研究文集/中国民间文艺研究会浙江分会编选/浙江省民研会印行/1982
- 加强口头文学记录整理的科学性/陶阳/楚风/1982 (4)
- 钟敬文民间文学论集(上、下)/钟敬文/上海文艺出版社/1982
- 《酉阳杂俎》和民间文学/程蔷/民间文学/1982 (1)
- 民间文学论文选/中国民间文艺研究会研究部编/湖南人民出版社/1982
- 中国少数民族的民间文学/马学良/民族文学研究/1983 (创刊号)
- 民间文学概述/斯密士·普汤孙著, 青乔译/楚风/1983 (1~3)
- 少数民族文学论集(第1集)/中国少数民族文学学会编/中国民间文艺出版社/1983
- 民间文学理论的几个问题/克拉夫佐夫·H.N. 著, 虞杰译/民间文学论坛/1983 (2)
- 再论民族民间文学与宗教的关系/马学良等/民间文学/1983 (2)
- 试论我国历代文论中的民间文学理论/陈词/广西大学学报/1983 (2)
- 民间文学与建设社会主义精神文明/贾芝/民间文学论坛/1983 (2)
- 童年, 不能没有童话——民间文学与儿童教育/邓启耀/山茶/1983 (2)
- 采风的脚印/黄勇刹/中国民间文艺出版社/1983

- 关于民间文学的本质特征/王晓华/浙江师院学报/1983 (3)
- 论民族民间文学的科学价值/王松/思想战线/1983 (3)
- 把民间文艺学的建设推向一个新阶段——第二届年会关于“学科建设”讨论侧记/肖旭/民间文学论坛/1983 (3)
- 民间文学的地位和作用/钟敬文/杭州大学学报/1983 (3)
- 继续开拓民间文学的新局面/刘辉豪/边疆文艺/1983 (5)
- 中国少数民族文学(三册)/毛星主编/湖南人民出版社/1983
- 初犁集/江苏省民间文学工作者协会/江苏省民间文学工作者协会内部印行(2册)/1983
- 民间文学的特征/彭燕郊/文艺生活/1983 (7)
- 少数民族文学民间文学概论/朱宜初、李子贤主编/云南人民出版社/1983
- 民间文学及其发展概论/毛星/民间文学论坛/1984 (1)
- 要重视民间文学作品的语言问题/李奎元/民间文学/1984 (1)
- 民间文学理论建设刍议/刘锡诚/民间文学论坛/1984 (1)
- 论民间文学的一个重要特点——科学性/王松/民间文学/1984 (2)
- 进一步加强少数民族民间文学研究工作/王平凡/民间文学论坛/1984 (2)
- 加强研究是当前民间文学工作的重要一环/姜彬/民间文学论坛/1984 (2)
- 民间文艺学中的方法论问题/姜彬/文学报/1984年2月16日
- 民俗与民间文学/朱宜初/西南民族学院学报/1984 (3)
- 《周易》与民间文学/谢选骏/民间文学论丛/1984 (3)
- 民族民间文学论文集/王治新等编/贵州人民出版社/1984
- 民族民间文学论文集/中国民间文艺研究会贵州分会主编/贵州人民出版社/1984
- 严肃对待民间文学的真实性问题/余仁澍/山茶/1984 (4)
- 民间文学研究中的多层次多角度问题/柯杨/民间文学论丛/1984 (4)
- 对理论建设的几点建议/潜明兹/民间文学论丛/1984 (4)
- 论民间文学的主要特征/魏同贤/社会科学战线/1984 (4)
- 民间文学述要/钟敬文/北京师范大学报/1984 (5)
- 口头文学要有原始记录/孙剑冰/民间文学/1984 (9)
- 光辉的历程/钟敬文/民间文学/1984 (10)
- 中国少数民族民间文学作品选讲/中国少数民族民间文学作品选讲编辑组编/云南人民出版社/1984
- 苏联对中国古代民间文学的研究/田大畏 译/文学研究动态/1984 (11)
- 民间文学的蓬勃生机/吴一虹/人民日报/1984年11月12日

- 现代视听传播工具会断送民间文学的前程吗? /王明达/民间文学论坛/1985 (1)
- 论民间文学的本质特征/王晓华/民间文学论坛/1985 (1)
- 关于民间文学特征及其范围界限的意见综述/牟钟秀/民间文学论坛/1985 (1)
- 略谈“中国民间文学”的概念/高国藩/民间文学论坛/1985 (1)
- 民间文学的作者是谁/江林/辽宁师院学报/1985 (2)
- 民间文学的范畴与马克思两种艺术生产的思想——兼与毛星同志商榷/扎拉嘎/民族文学研究/1985 (2)
- 论宗教、风俗、民间文学的相互关系/杨知勇/云南民族学院学报/1985 (2)
- 民间文学对开发少年儿童智力资源的意义和作用/陆景川/南风/1985 (3)
- 论民间文学的立体性特征/段宝林/民间文学论坛/1985 (5)
- 也谈中国民间文学的概念问题/乐陵/民间文学论坛/1985 (5)
- 云南民族民间文学艺术/云南人民出版社编/云南人民出版社/1985
- 中国少数民族文学/杨亮才等/北京人民出版社/1985
- 民族民间文学基础概论/陶立璠/广西民族出版社/1985
- 民间文学概论十讲/刘守华/湖北教育出版社/1985
- 论少数民族民间文学与语言学民族学的关系/马学良/民间文学/1986 (1)
- 从系统论看民间文艺学的体系与结构/张紫晨/民间文学论坛/1986 (1)
- 民间文学在世界文学中的地位与影响/严永通/广西社会科学/1986 (1)
- 新疆民族民间文学研究/王堡、雷茂奎主编/新疆人民出版社/1986
- 民间文学漫话/老彭/重庆出版社/1987
- 提高民间文学研究的学术水平/王运熙/民间文艺季刊/1986 (2)
- 民间文学的结构律则/阿克塞尔·奥尔里克著,史昆编译/民间文学论坛/1986 (2)
- 民间文艺研究在学术史上的地位/李俊民/民间文艺季刊/1986 (2)
- 从民间文艺中去寻真正的“根”/徐中玉/民间文艺季刊/1986 (2)
- 民间文学与理论研究/黄世瑜/民间文艺季刊/1986 (2)
- 建设新时期的民间文学事业/贾植芳/民间文艺季刊/1986 (2)
- 民间文学与外国文学/智量/民间文艺季刊/1986 (2)
- 略谈方言学和民间文学/许宝华/民间文艺季刊/1986 (2)
- 民间故事搜集整理常识/涂石/海峡文艺出版社/1986
- 民间文学与时政/夏里/民间文艺季刊/1986 (2)
- 会文村民间文学流传情况的调查/张桥贵/山茶/1986 (3)
- 民间文学作品产生变异原因的探索/王焰安/阜阳师院学报/1986 (4)
- 论原始巫及有关文艺/朱宣初/民间文学论坛/1986 (6)

- 论云南民族民间文学的文化史价值/秦家华/思想战线/1986 (5)
- 民族迁徙对民族文学发展的影响/杨知勇/民族文学研究/1986 (5)
- 山西民间文学论文选/郑笃编/北岳文艺出版社/1986
- 市民文学与民间文学/曲金良/民间文学/1986 (8)
- 民间文学基础理论的新发展/张文/民间文学/1986 (8)
- 民间文学与文人创作/张紫晨/文史知识/1986 (8)
- 当代“寻根”热与民间文学/袁铁坚等/民间文学/1986 (10)
- 华路蓝缕,以启山林——新时期十年民间文学研究的拓展/刘锡诚/民间文学/1986 (11)
- 民间文学本质特征新议/陈子艾/民间文学/1986 (12)
- 试论民间文学语言特点/于秀芳/山西师大学报/1987 (1)
- 民间文学的历史命运/陶阳/民间文学论坛/1987 (1)
- 文化观照——民间文学研究的一个新视角/罗曲/成都师专学报/1987 (1)
- 中国民族民间文学(上、下)/中央民族学院少数民族文艺研究所编/中央民族学院出版社,2册/1987
- 关于民间文学范围的思考/许钰/民间文学论坛/1987 (5)
- 民间文学理论基础/吴蓉章/四川大学出版社/1987
- 民间文学与推陈出新——答客辩/张文/民间文学/1987 (11)
- 技艺人才生命史与民间生活史/尹建中/重建社教/(28)
- 传统民间文艺的危机与出路/李鉴踪/民俗研究/1988 (3)
- 民间文学研究的多科性/马学良/贵州大学学报/1988 (4)
- 民间文化——走向复归的第三世界/徐新建/民间文学论坛/1988 (5~6)
- 黑马——民间文化学向哲学挑战/萧兵/民间文学论坛/1988 (5~6)
- 民间文学书目汇要/老彭/重庆出版社/1988
- 区域文化与民间文艺学/姜彬/上海文艺出版社/1989
- 修辞与民俗——民俗语言学修辞篇/曲彦斌/民间文艺季刊/1989 (1)
- 民间文学生态简论/潘定智/思想战线/1989 (1)
- 民间文学的修辞特征/王骥/镇江师专学报/1989 (2)
- 浅说民间文学现状及其发展/吴尔泰/文艺理论家/1989 (2)
- 论民间文学的非正统性/贺嘉/民间文学论坛/1989 (2)
- 关于民间文学的作者范围续篇/苏晓星/南风/1989 (2)
- 论古代文人的民间文学见解/程蔷/阴山学刊/1989 (4)
- 断了线的风筝——民间文学与时代意识及其他/华积庆/民间文学/1989 (4)
- 现代民间文艺学的登场/钟敬文/民间文学/1989 (5)

- 记民间文学的娱乐功能/张跃虎/海南师院学报/1989 (5)
- 怎样认识民间文学中的性意识与性描写/山民/民间文学论坛/1989 (5)
- 当代社会中民间文艺的态势/李鉴踪/中南民族学院学报/1989 (6)
- 一对孪生的姊妹——原始宗教与原始文学/曹金钟/求是学刊/1989 (6)
- 编选雅安民间文学集成的思考/姚枫/民间文学论坛/1989 (6)
- 民间文学与中国古籍/程蔷/文史知识/1989 (9)
- 中国民间叙事的道教色彩/刘守华/民间文学/1989 (9)
- 毕摩与民间文学/唐楚臣/民间文学论坛/1990 (2)
- 什么是民间文学之我见/山民/南风/1990 (2)
- 对民间文学与宗教关系的再认识/许英国/青海社会科学/1990 (2)
- 浅谈民间文学程式化手法的由来及演变/姚周辉/云南师大学报/1990 (2)
- 论民间文艺生态系统/潘定智/民间文学论坛/1990 (3)
- 我们在开拓中前进——《中国新文艺大系·民间文学卷》导言/贾芝/民间文学论坛/1990 (5)
- 民间文学在现阶段中的流变及其特殊效能/韩伯泉等/中南民族学院学报/1990 (5)
- 近十年来的中国大陆民间文学/陈庆浩/汉学研究/1990 (8·1)
- 民间文学理论研究的新成果/刘锡诚/文艺报 1990 年 10 月 27 日
- 道教与中国民间文学/刘守华/台北, 文津出版社/1991
- 双语与民间文学的跨语言传播/李炳泽/民族文学研究/1991 (1)
- 关于民族古籍与民间文学的关系问题/彭继宽/民族论坛/1991 (1)
- 民间文学内容问题的论争/段宝林/南风/1991 (1)
- 试论宗教与民间文学亲缘关系/王光荣/广西师院学报/1991 (4)
- 中国民间叙事中的禁忌主题与禁忌民俗之关系/万建中/民间文学论坛/1991 (5)
- 耿村新正新和杏庵李明祥传承讲述的同与异/李殿敏/民间文学论坛/1991 (6)
- 耿村民间文学与民俗事象发掘经过和成果/袁学骏/民间文学论坛/1991 (6)
- 李广田的民族民间文学整理观及实践/张维/思想战线/1991 (6)
- 厂矿民间文学的产生及其特点/邵家仁/群众文化学报/1992 (1)
- 书面文学与口头文学的结合——再论宋宗科现象/王太捷/民间文学论坛/1992 (2)
- 民族文学中的宗教——巫鬼文化/赵小琪/广州师院学报/1992 (3)
- 关于民间文学若干理论问题的答辨/段宝林/北京社会科学/1992 (4)
- 大都市中的民间文学——对上海市卢湾区民间文学普查情况的思考/俞成伟/中国民间文化/1992 (4)
- 古代小说与民间文学/李德芳等/辽宁教育出版社/1993

- 论民间文学在“文革”时期的特异表现/傅利/固原师专学报/1993 (3)
- 香港电影民俗学/吴昊/香港, 次文化堂/1993
- 敦煌民间文学/高国藩/台北, 联经出版事业公司/1994
- 中国俗文学七十年——纪念北京大学《歌谣》周刊创刊七十周年及俗文学学术讨论会文集/吴同瑞等编/北京大学出版社/1994
- 谈民间文学与群众文化活动/李治中/群众文化研究/1994 (1)
- 关于民间文学作品的生存年代/邓敏文/民族文学研究/1994 (3)
- 阜阳当代民间文学活动概述/王焰安/阜阳师院学报/1994 (4)
- 试论民间文学作品的流动和动感美/康新民/民间文学论坛/1994 (4)
- 口头叙事文学的流传和演变/许钰/北京师大学校/1994 (6)
- 简析土族民间故事中的文化内涵/席元麟/青海民族学院学报/1995 (2)
- 维吾尔民间习俗的探寻: 兼论民间文学的民俗学价值/菲永福、戴苏芽/西北民族学院学报/1995 (3)
- 青海蒙古族民间文学的内涵/赧吉斯/青海民族学院学报/1995 (4)
- 黎族民间文学摭谈/苑中树/中央民族大学学报/1995 (6)
- 民间文学(上、下)/S. 汤普森著、田小杭译/民俗研究/1996 (2~3)
- 荆湘民间文学与楚文化/巫瑞书/岳麓书社/1996
- 现代三十年: 民间文学史的重要阶段/程蔷/中国民间文化(总二十集)/学林出版社/1996
- 增强民间文艺的精品意识和保护意识/乌丙安/民间文学论坛/1997 (2)
- 民间故事与禁忌民俗的传播/万建中/北京师范大学学报/1997 (6)
- 民间文艺与民俗环境: 贵州民间文艺生态研究/潘定智/贵州社会科学/1998 (1)
- 文学研究与民俗学方法/钟敬文/民族艺术/1998 (2)
- 口承文学里的救难之桥/周星/文史知识/1998 (2)
- 民间文学的人类学研究/李亦园/民族艺术/1998 (3)
- 民间传承与大众传播/周福岩/民俗研究/1998 (3)
- 变与不变: 民间文学本质的一个探索/胡万川/台湾民间文学学术研讨会论文集/1998
- 文学人类学: 民间文学的“场域”/黄向春/民间文学论坛/1998 (4)
- 现代口承文艺的超时空传播/叶春生/民间文学论坛/1998 (4)
- 论藏族民间文学的浪漫主义风格/蔡秀清/西藏艺术研究/1998 (4)
- 中国俗文学与中国俗文学运动/王文宝/文艺报/1998年8月6日
- 民族、语言、传统与民间文学运动——从近代的欧洲到日治时期的台湾/胡万川/民间文学与作家文学研讨会论文集/清华大学中国文学系/1998



维吾尔族口承语言民俗探微/韩俊魁/喀什师范学院学报/2000 (2)

满族说部：一宗亟待抢救的民族文学遗产/王宏刚、苑利/民族文学研究/2000 (2)

从指称到意义：符号·象征与民族气质——蒙古族民间文学中“马”的文化阐释/苏依拉/民族文学研究/2000 (3)

民间口传文学中的人与自然——西南少数民族生态意识研究/杨海涛/民族文学研究/2000 (4)

语言与民俗/艾梯雅/语言与翻译/2000 (4)

## 编 后 记

说起这套丛书的编纂，还得从1997年的新疆之行说起。那年8月，我应邀参加了一个国际学术讨论会。会后，几位朋友兴致不减，决定一路乘汽车出疆。开始时，大家还被窗外茫茫的戈壁所吸引，但几天下来，单调的戈壁风光已使众人变得内心索然。大家的话题自然又转到了自己的老本行，谈起这个新学科的百年辉煌，谈到对新世纪中国民俗学的美好展望。聊着聊着，我忽然萌生出一个要编纂一套《二十世纪中国民俗学经典》的念头。说与老友余悦，余兄一听便动了心，并一口答应下帮我联系出版的事宜。也许是工作太忙，也许是别的什么缘故，别后一直没有听到他的音信。但这一夙愿却一直萦绕在我的心头，令我挥之不去。

回京后，通过好友孟慧英，我找到了社科文献出版社的王静老师和谢寿光社长，作为社科文献方面的出版社，他们也正准备这方面的选题，双方一拍即合，事情就这样定下了。此前我总以为自己搞过民俗学发展史，又掌握不少资料，选编起来并无多少困难，但后来的经历告诉我，一部好的选编做起来竟然是那么的不容易。

首先，选编本身是个沙里淘金的过程，本丛书所选，篇不过二百，书不过八卷，但它却是从中国民俗学百年研究史中的数万篇论文中遴选出来的，其劳动量之大可想而知。其次，这套丛书所录并非中国民俗学者的百年经典，而是中国学者的二十世纪中

国民俗学经典，选编范围的拓展，自然要求我们在选篇时必须注入更多精力。为使精品的遗漏降低到最小程度，选编当代部分时，我们还采取了先由学者自选，再由编者初选，最后上报诸学术顾问遴选，再报学术总监审定，最后交由出版社进行终审的多重审定模式。

与一般的论文集有所不同的是，为使读者，特别是以此为教参的大学师生能够从中了解到中国民俗学的百年历程，本丛书的选篇，基本上是从史的角度进行的，所选篇目或代表某一流派，或率先启用某一方法，或身先某一领域，而最重要的，所选篇目必须具有自己独特的学术见解。这些研究尽管具有一定的时代的局限性，但从整体上说，他们基本上代表了各时代、各领域的较高水平。不过，需要我们反复重申的是，由于篇幅等方面的限制，同母题研究，一般只能根据发表时间的先后、文章质量的高下而选择其中的一篇，而且，选篇重点只能集中在某些重大主题上，这在客观上就不能不影响到某些相当不错的文章的人选，再加之编者学识、时间及精力等多方面因素的限制，选编过程中难免有挂一漏万之处，在此，谨向未能入选的学界诸同仁表示深深的歉意，同时也希望能够得到他们的理解与支持。

在结束本文之前，不能不让我鸣谢这样几位师长。首先应该感谢的是本丛书编辑王静同志和陈振藩先生。王静是我的好友，为本丛书的出版，两年来她耗费了大量精力。为做好这套丛书，她还特聘了年已八旬的陈振藩先生前来助阵。陈先生毕业于中央大学，是顾颉刚先生的弟子，后又与周作人、江绍原等民俗学前辈交游，对中国民俗学发展史有相当理解。在我们的交往过程中，我慢慢地体味到陈先生是个非常认真的老者，他的工作态度甚至常常令我们感动。一次，当他发现一篇文章的引文存有疑窦，便毅然决定，将本丛书所有引文全部重新核对一遍。从此，陈先生成了社科院图书馆的常客，风里来雨里去，一干就是半

年。可以说，没有王静同志和陈振藩先生的超常努力，这套丛书是很难达到现有的编辑水准的。

其次，应该感谢的还有本丛书的学术总监钟敬文先生和诸位顾问。编辑这套丛书时，我的导师钟敬文先生已九十有八，作为学术总监，他对这套丛书的制作要求十分严格，几乎每篇文章都经过了先生的亲自审定，他不苟私情的治学态度，严肃认真的科学精神，给我留下了深刻印象。在本丛书的编辑过程中，诸顾问也为本丛书的出版提出了许多宝贵意见，在此一并表示鸣谢。

最后还需要重申一点的是，为尊重每位作者的著作权，在编选过程中，我们已经与大多数作者取得了联系，也得到了众多作者与家属的支持，在此表示感谢。由于年代久远，时世变迁，个别作者至今未能取得联系，但为了不磨灭他们对于中国民俗学所作出的杰出贡献，我们还是将他们的学术精品收录了进来。如果他们或他们的家人看到本书，请直接与我们联系，我们将磨送本丛书一套，作为永久纪念。

苑 利

2001 年元旦

[ G e n e r a l   I n f o r m a t i o n ]

书名 = 二十世纪中国民俗学经典·民俗理论卷

作者 =

页数 = 4 1 8

S S 号 = 0

出版日期 =

封面页  
书名页  
版权页  
前言页  
目录页  
《中国风俗史》序例 [ 张亮采 ]  
论民间文学 [ 愈之 ]  
圣贤文化与民众文化 [ 顾颉刚 ]  
风俗改革与民俗研究 [ 容肇祖 ]  
民俗学的性质、范围和方法 [ 张瑜 ]  
怎样研究民俗学 - - 在本校潮州学会学术演讲会演讲 [ 林惠祥 ]  
礼俗变迁研究 [ 邓子琴 ]  
我们研究民间文艺的目的 - - 在中国民间文艺研究会成立大会上的讲话 [ 郭沫若 ]  
采风掘宝 繁荣社会主义民族新文化 - - 1958年7月9日全国民间文学工作者  
大会报告 [ 贾芝 ]  
民间文学在文学史上的地位 [ 赵景深 ]  
谈少数民族民间文学的翻译问题 [ 马学良 ]  
谈民族调查 [ 江应樑 ]  
祭坛就是文坛 [ 黄惠焜 ]  
民俗学与社会学 [ 费孝通 ]  
民俗学和历史学 [ 白寿彝 ]  
论民间文学的立体性特征 [ 段宝林 ]  
民俗学研究评述 [ 陈勤建 ]  
民俗学与古典文学 [ 钟敬文 ]  
民俗与行为模式 [ 周国茂 ]  
训诂学与文献民俗学 [ 宋薇笳 ]  
中国方志民俗学的发生与发展 [ 张紫晨 ]  
黑马：民间文化学向哲学挑战 [ 萧兵 ]  
礼、俗与语言 [ 许嘉璐 ]  
民俗文化学发凡 [ 钟敬文 ]  
生活世界：民俗学的领域和学科位置 [ 高丙中 ]  
论宗教与民俗语言文化 [ 曲彦斌 ]  
历史比较研究法和历史类型学研究 [ 刘魁立 ]  
民间文学的人类学研究 [ 李亦园 ]  
舞蹈民俗学 [ 纪兰慰 ]  
民俗文学的研究范畴及其展望 [ 郑志明 ]  
民俗学基本理论研究论文索引 [ 苑利 ] 等  
编后记 编者  
附录页